RAGIP PAŞA

حاشيهٔ اثبات واجب

٧٢٨

١٧

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 587

RAGIP P.
Ka. N.
721

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله في اثبات واجب الوجود اي بيان ثبوته وتقرير دليل وجوده بان يبين ان من الموجودات ما هو واجب بالذات قوله فاقول تمهيد المقدمة للبرهان قوله ان المعقول نقسم الموجود الى المشهور من المتأخرين ان المقسم هو الموجود في الخارج ومن المحققين من قال انه الموجود في نفس الامر ويخرج منه الاعتباريات ويشمل الموجودات في نفس الامر مطلقاً من الواجب والممكن الشامل للجوهر والعرض باقسامها ولهذا قالوا الصور العقلية للجواهر مع انها ليست موجودة في الخارج جواهر ولذلك قالوا الكثرة مع انها من الاعتباريات وليست موجودة في الخارج عن الكم المنفصل الذي هو من الكم المطلق وهو مقولة من العرض الذي هو قسم من الممكن الذي هو قسم من الموجود في نفس الامر بل يقولون يلزم على القائل بان العلم مطلقاً كيف على القائل بان العلم يحمل مقولة نفس تلك المقولة ان يجعل المقسم هو الموجود في نفس الامر على اطلاقه لا المختص بالموجود

العين

العين وههنا لطيفة هي ان الاستاد المحقق مع انه جعل العلم بكل مقولة نفس تلك المقولة جعل في بعض حواشي المقسم هو الموجود الخارجي ويندفع ذلك بان القول بالتخصيص انما هو على راي المشائين لانه مختاره وههنا دقيقة اخرى هي ان الحكم بان الكثرة امر اعتباري ليس المراد به انها متحقق في نفس الامر واعتباري بل المراد انه لا تحقق لها في نفس الامر اصلا الا بمحض الاعتبار كما صرح به السيد السند قدس سره فيبقى الاشكال في جعلها من اقسام العرض وقد اتفق الكل على ذلك وكذا الحال في الواحد ولو جعل المقسم هو الموجود مطلقا من غير تخصيص بنفس الامر انتفى ذلك ان يكون من لوازم الماهيات وصفات المعدومات وسائر الاعتباريات مندرجة تحت العرض وقد صرح الكل بخلاف ذلك على انهم باسرهم متفقون على ان المقسم لو لم يختص بالموجود العيني فلا اقل من ان يختص بالموجود في نفس الامر قوله في اول النظر اشارة الى ان التقسيم يكون على وجهين احدهما ما هو مبني على تحقق الاقسام ويرتكب بعد العلم به وثانيهما ما يبدو اولا في بادي النظر مع قطع النظر عن تحقق الاقسام وما كان هذا التقسيم مقدمة لاثبات الواجب تعالى فهو ماخوذ

على الوجه الثاني وتجعل ذلك ذريعة لاثبات الواجب تعالى
بعد ما علم وجود القسم الآخر بالبديهة قوله ما يجب وجوده
بالنظر الى ذاته اه بحيث لا يجوز له العدم اصلا في حد نفسه
قوله والاول هو الواجب لذاته قيد الواجب بقوله لذاته
واطلق الممكن وكان فيه اشارة الى ما تقرر انه لا ممكن بالغير
وانما الممكن الممكن بالذات بخلاف الواجب فانه قد يكون الشيء
واجبا لذاته وقد يكون واجبا لغيره وتوضيح ذلك كما هو مسطور
في امور العامة قوله لما نشاهد من عدم بعض الموجودات الخ
لما كان الحكم بان الممكن موجود مشتملا على شيئين بمعنى
في ذات الممكن الوجود والامكان والوجود معلوم بديهة و
اشار لاثبات الامكان بقوله لما نشاهد من عدم بعض
الموجودات قوله واما الواجب لذاته فيحتاج الى بيان الخ
يعني ان عنوان الممكن ظ محقق مصداق له وصدقه على بعض
الموجودات واما عنوان الواجب هل له مصداق وفرد في
نفس الامر حتى يعلم ان شيئا ما واجب هناك فهذا غير
بين وانما يتبين بالبرهان قوله النظر في مفهوم الموجود
اي المشتق الصادق بالمواطاة على ذات الموجودات

قوله

قوله انه لا يمكن تحققه وصدقه على ذوات الكثيرة قوله
الا به اي بذات الواجب تعالى وتحقق هذا المفهوم وصدقه
على الذات المقدس قوله اذ لو انحصر الموجود اي ما من شانه
ان يكون موجودا في الممكن ولم يتحقق موجود شانه
وعنوانه الواجب قوله لم يتحقق موجود اصلا الخ والتالي
باطل لما نشاهد ونعلم تحقق الموجودات والممكنات
فالملزوم مثله فلم ينحصر ما شانه الموجودية في الممكن بل يندرج
بعض الذوات في عنوان الواجب وكل ما هذا شانه
فهو موجود بالذات ولا نعني بالواجب الا ما يكون كذلك فثبت المطلوب
وجميع هذه المقدمات بين الا الملازمة فتبقى الكلام
فيها وهي وان لم يكن بديهية الا انها حق وصدق واليه
الاشارة بقوله بيان الملازمة الخ وقد يعبر عن هذا
البرهان بعبارة اخرى حيث قيل ان في الوجود واجبا
والا لزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم انه لا يوجد شيء
اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه
وهو ظ ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة
الوجود واذ لا وجود ولا ايجاد للممكن في ذاته سواء

الخمرا ولتعدد ودلائع الغير والا ثبت المط فلا موجود لا بذاته
ولا بغيره وهذا بديهي البطلان فاذن ثبت وجود الواجب
والممكنات منه عبارة نقلها السيد الشريف عن بعض الفضلاء
ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظ ولا في ايجاده
لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد
شيء اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده
ولا ايجاده فلا موجود بذاته ولا بغيره قال السيد الشريف وهذا
المسلك احصر المسالك واظهرها وقال بعض المحققين من العلماء
المقرر ان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود والوجود مقدم
بالذات على الايجاد ولو انحصر الموجود في الممكن لكان الايجاد
مقدما على الوجود وهو ظ قوله وعلى التقديرين يكون انتفاء
الآحاد والى قوله ممكن لا واجبا بنفسه ولا بغيره والاول ظ
وكذا الثاني اذ لا غير حتى يحصل به الوجوب بالغير وهذا ما قاله
السيد السند فمن اين يحصل شيء حتى يحصل منه شيء آخر قوله
طوا انتفاء كل منها في ضمن انتفاء الكل الخ من غير لزوم انتفاء
واجب بالذات او واجب بالغير قوله وهذا برهان لطيف

طو

محصل ان ما يجب به وجود جملة الممكنات والممتنع انتفاؤها بالاسر
انما يكون امرا خارجا عن تلك الجملة ضرورة انها بنفسها لا يجب وجودها
ولا يمتنع عدمها ولا بجزؤها لان انتفاء الجزء لبعضه في ضمن انتفاء الكل
فاين الكل واين الجزء حتى يرجح بنفسه او بجزئه وانما يتيح ترجحه خارج
بواجب م
عنها موجب بشيء منها وهكذا حتى يحصل جملة الممكنات قوله
غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل قال المحقق في التجريد
عند ابطال التسلسل ولا تأثير في معروضهما بعلية العلية والمعلولية
في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها ممتنع الحصول
بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع لنفسه فيجب وجود علة
واجبة لذاتها هي طرف للسلسلة قال الشارح العلامة فلم يجوز
ذهاب سلسلة الممكنات الى غير النهاية فنقول كل منها يجب لغيره
ويوجد لغيره ولا ينتهي الى واجب بذاته فدعوى انه لا بد من علة
واجبة لذاته مصادرة انتهى ولا يخفى ان مقتضى نظر الكلام
انه جعل قول المص فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف
للسلسلة من مقدمات الدليل وليس كذلك بل هو تصريح
بالنتيجة قال في الحاشية انما يرد هذا على ما قرره في توجيه
كلام المتن واما على ما قرره فلا ورود له لحقيقة موقوف

على مقدمة هي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب
وجوده وهذا ظاهر وبعد تمهيد ما قلنا نقول لو تراقى سلسلة الممكنات
الى غير النهاية لم يمتنع عدم تلك السلسلة باسرها لان امتناع
عدمها بالاسر ليس لذاتها ولا لاستلزام عدمها عدم الواجب
لذاته لانه ظاهر ولا لاستلزام عدم الواجب بالغير لان الواجب
بالغير ممتنع الحصول على هذا الفرض لان كل واحد من آحادها
يمكن انتفاؤها في ضمن انتفاء جميع السلسلة وانتفاء جميعها غير
ممتنع وما لم يمتنع جميع انحاء عدمه التي من جملتها عدمه في ضمن عدم
الجميع لم يجب وجوده والسر في ذلك ان الممتنع بالغير انما يمتنع
عدمه على تقدير وجود علته لا على البت فاذا قدر انتفاؤها
مع علته وبينه سلسلة العلية الى الواجب بالذات لم يلزم محذور
اصلا ولا يخفى انطباق عبارته على ما ذكرنا من غير تكلف
فان قوله لان الواجب بالغير ممتنع ليس معناه انه على هذا
التقدير لا يتحقق الواجب بالغير لان كل واحد منها ممكن العدم
لامكان عدمه في ضمن عدم الجميع فلا يجب وجوده وانما يستحيل على
التقدير عدم كل منها مع وجود علته لا مطلقا ثم انه قدس سره
بعد ما ابطل الدليل بهذا التقرير جعل ذلك بعينه في شرح الرسالة

برهانا

برهانا على اثبات الواجب تعالى من غير وساطة ابطال الدور واعتمد
عليه كما ترى ثم ان السيد المدقق قد اعترض الشارح في حاشيته
بتحرير مشهور منه مسمى بالبرهان الاسد الاخصر مشتهر بعض
العبارة فيما بين ان يحصل منه شيء حتى يحصل منه شيء آخر وجعل هذا
بعينه برهانا لاثبات الواجب في رسالته العلية قال لو لم يكن في
الوجود ما هو واجب الوجود بذاته لم يكن موجود اصلا واللازم
ظاهر البطلان بيان الملازمة ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح موجود
فلا محالة يكون موجودا اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد
على تقدير عدم الواجب يكون ذلك المرجح ايضا ممكنا محتاجا
الى مرجح آخر ممكن فيكون للطرف حكم الوسط في الاحتياج
الى مرجح وما دام كذلك من ان يحصل ممكن حتى يحصل منه
ممكن آخر واورد انه يحتمل ان يحصل ممكن من ممكن آخر وذلك
الآخر بآخر وهكذا الى غير النهاية قال وهذا الايراد غير
وارد لان هذا انما يجوزه العقل اذا اعتبر استناد البعض
الى البعض مفصلا بان يلاحظ ان هذا من ذلك وذاك من ذلك
وهلم جرا لان هذا الطريق لا يحيط بجميعها لعدم تناهيها
ولا تظهر المخلف عنه اما اذا لاحظ جميعها اجمالا

[Marginal note:]
قال سلمه الله في الرسالة القديمة في تقرير هذا الدليل وتحقيقه
ان استحالة عدم المعلول الا بالذات العلة الموجودة والمعنى
ان ما الى السلسلة ما ان يحصل
شيء حتى يحصل منه او لغيره شيء آخر
[illegible]

وبذکر شیئا منها لا یحصل بالفعل ما لم یحصل واحد آخر بالفعل
فلا شک فی انه ما دام للطرف حکم الوسط لا یحصل شیء منها
بالفعل حتی یحصل آخر فلا یوجد شیء من الممکنات اصلا
انتهی والشبهة بالتسلسل فی الحوادث فی حرکات الافلاک
الی غیر النهایة بحسب زعمهم مدفوع بعدم [illegible] منها ابد و نهایة حیث
جعل اللبس المطلق امرا واحدا نیاینحل الی الاعدام الجزئیة
وقال الموجود من الحرکة لیس الا الحرکة الوحدانیة الشخصیة المتصلة
المستمرة ازلا وابدا کما قالوا الآتی النقض بالصور
العنصریة اللازم علی قواعد الفلاسفة حیث ما کما افاده الاستاد س
واختار انها احاد احادیة صنفیة کما عارض الحرکة المستمرة
علی ما قاله من کونه غیر مرضی السید السند عنده بل عند الجمهور
ایضا اقول علی ان الشبهة فی الحرکة المستمرة الازلیة
غیر ظ اندفاعها ضما ان الاجزاء والنسب المتعاقبة لها متحققة
فی الجملة بحسب نفس الامر وان لم یکن موجودات خارجیة
وتحقق لکل مسبوق مسبوقا تحقق سابقه فمن این تحقق
واحد حتی یتحقق واحد آخر بعده والقول بان الاجزاء
والنسب معدومات صرفة ومعدومات محضة لا تحقق لها

اعدام ع

فی نفس الامر

نفس ح

فی الامر اصلا بتر ای انه خلاف البدیهیة وان کان لها نوع من التحقق
فی نفس الامر بعد الانکار الناشئ من الالتفات الی المقتضی برهان
لمسبوقیة کل بآخر سابق علیه فی التحقق بحیث یصح انه ما لم
یتحقق السابق بعده فمن این وکیف وهی حصل الاول حتی یحصل
بعده الثانی مع انه لا بد للطرف حکم الوسط ثم اقول
الظ ان مذهب الحکماء بطلان التسلسل مطلقا سواء کان
فی العلل من جانب المبداء او فی المعلول من جانب المنتهی کما یدل
علیه بعض البراهین مثل التطبیق وکلام المحقق فی تحریر الدعوی
محمول علی هذا العموم الا ان الدلیل المنقول بحسب تحریر النجار
لا ینطبق الا علی بطلان التسلسل فی العلل المعلولات وتخصیص الدعوی
ببطلان التسلسل فی جانب العلل محتمل ایضا لاختصاص هذا الدلیل
به مع ان ظ قوله لا یتاتی مشعر به **قوله** فان قلت التسلسل
قد اخذ ثم [illegible] من الظ ان اخذ وجود الممکن قبل البرهان لیس
لاجل ان یبنی هذا البرهان علیه بل لاجل ظ اثبات الواجب جعل
تقسیم الموجود الی الممکن والواجب مقدمة له ثم قال اما الممکن
فوجوده بین واما الواجب فبیانه هو هذا ولیس حینئذ الا استدلال
علی وجود الممکن وامکانه **قوله** فلا فرق بین الظ [illegible] تعلق

احدهما الفرق بين الطريقين وان لم يخف بوجه كما خص
الا انهم فرقوا بينهما بوجه آخر فسموا احد الطريقين لميا و
الآخر انيا ولما انتفت العلة للواجب فيتوجه السؤال المذكور
قوله الاستدلال بحال مفهوم الوجود اي كونه صادقا
على بعض الذوات واندراج البعض تحت هذا المفهوم
قوله وهو مقتضى تلك الطبيعة هذا موجود في كثير من النسخ
بعد قوله حال من احوال تلك الطبيعة ومعناه على قوله فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى وحذفه
اولى كما هو الواقع في بعض اخر **قوله** فالاستدلال بحال تلك
الطبيعة هي الحال المذكورة اولا اي كونه صادقا على بعض
الذوات على حال اخرى لها هي ما ذكر من كون طبيعة الوجود
مشتملا على فرد هو الواجب والاستلزام بين الحالين ظ
واما علية الاولى للثانية فمفهوم من كلام الشيخ عليه فتأمل فيه
قوله بل على انتسابه الى هذا المفهوم ٨ لا يخفى ان السلب المذكور
اولا والايجاب المذكور ثانيا مشترك كل منهما بين الوجهين
ومدار التفرقة ليس الا على ان المستدل به في الاول هو حال
مفهوم الموجود وفي الثاني نفس الموجود فهذا محط التفرقة

ولم يذكره

ولم يذكره ههنا وانما اشار اليه ثانيا بقوله وانتسابه الى هذا المفهوم
معلول له فالاظهر ان يصرح به اولا ويقول بل على انتسابه
الى هذا المفهوم وثبوته له بنفس هذا المفهوم الخ **قوله** على نحو ما
ذكره الشيخ اي ذكر الشيخ ان المؤلف وان كان في نفسه
علة للمؤلف الا انه في وجوده للمؤلف معلول له فكذا ههنا ذات
الواجب وان كان في نفسه علة لمفهوم الموجود ولصدقه
على الاشياء الا انه في كونه مندرجا تحت الموجود صادقا
هذا المفهوم عليه معلول لنفس هذا المفهوم فان النظر في نفس الموجود
يعطي ان يكون له فرد واجب فيكون الاستدلال المبني عليه غير
ملزم ان يكون ذاته تعالى معلولا لغيره غاية الامر ان يكون
حالة له وهي الاندراج تحت مفهوم الموجود معلولا لنفس هذا
المفهوم وبالجملة في كلا الوجهين الاستدلال على حال من احوال
الموجود وهو اندراج الواجب تحته لكنها هي علته نفس مفهوم الموجود
كما في الوجه الثاني واما حالة اخرى له كما في الوجه الاول **قوله** على وجود
المؤلف هكذا في بعض النسخ يعني على وجوده للمؤلف لا
على وجود المؤلف في نفسه كما ذكره الشيخ وهو الموافق للمقام
وفي بعض آخر على وجوده في المؤلف اي على صدق هذا المفهوم

علیه وجود العبارتين واحد والوجود لما هو الوجود لغيره لا الوجود
في نفسه **قوله** لا بد ههنا من بيان انه ليس احدهما في الذي
يستفاد من كلام القوم ان ههنا مقصودين احدهما
نفي الاولوية الذاتية للممكن راسا اصلا وثانيهما انها
لو فرض وسلم تحققها فهذه غير كافية في وجود ذلك الممكن
واوردوا على كل من المطلبين دليلا على حدة فالو ابعد اجزاء
الدليلين واذا ثبت ان الاولوية احد طرفي الممكن لا يكفي
في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا يهمنا نفيها اذ
المقصود من نفيها تصحيح جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية
الناشئة من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع تعالى وقد حصل هذا المقصود بمجرد تحقق المقصد الثاني
هذا ولكن وقع بحث بين العلماء في ان نفي كفاية الاولوية
الذاتية في وجود الممكن هل هو كاف لعدم انسداد باب اثبات
الصانع ام لا بل لا بد من نفي الاولوية راسا وكان المحشي
نظر الى هذا وقال ثم لا بد ههنا [illegible] على وفق كلام القوم قالوا
لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف الآخر
رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب

اوالامتناع

او الامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج
الى غيره فينسد باب اثبات الصانع تعالى ثم ان الاولوية الذاتية
تؤخذ على وجهين احدهما رجحان احد الطرفين ناشئ عن ذات
الممكن مقتضى لذاته وثانيهما ان يكون احد الطرفين انسب
واليق بذات الممكن من غير ان يكون للذات اقتضاء رجحان
احدهما ومنع طرفه الآخر فالقوم اخذوا على الوجه الاول
وبنا ادلتهم عليه والسيد السند اخذها على الوجه الثاني وصرح
بانه لم يتم دليل على امتناعه وقال المحقق الخلخالي ان مراد القوم
نفي الاولوية بالمعنى الذي ذكرنا اما اولا فلان مقصودهم نفي
قسم من الممكن غير محتاج الى موجد لئلا يلزم انسداد باب
اثبات الصانع اذ لو لم يبطل هذا القسم لم يتم دليل اثباته تعالى
وليس الاولى احد طرفيه على التفسير الاول قسما من الممكن لان الذات
المقتضية لرجحان احد الطرفين تابع من طريان الطرف الآخر لكونه
منافيا لمقتضاها فلا يكون ممكنا واما ثانيا فلانه لما كان الواجب
والممتنع ما لم يجب الوجود او العدم بالقياس اليه بنفسه لا ما يقتضي
وجوب احدهما والممكن ما يتساوى الوجود والعدم بالقياس الى
نفسه لا ما تقتضي تساويهما بالقياس اليه كذلك الاولى احد طرفيه

ما يكون احد طرفيه راجحا بالنسبة اليه لغيره لا ما يقتضي رجحانه منها
ما قرره السيد السند واما الاستاد المحقق فنقلا هذه الاولوية على الوجه
الاول وادعى ان المنفي ههنا هو ان يكون احد طرفي الممكن راجحا
يكون مقتضى الذات اما اولا فلانه بناء ولا نسلم عليه واما ثانيا
فلان هذا المعنى منفي بالدليل واما المعنى الآخر فلا يقوم شيء من الدلائل
على بطلانه ولا دليل آخر يدل عليه كما صرح به السيد السند مع انهم قالوا
لا بد من نفي هذه الاولوية حتى يتم برهان اثبات الواجب
ولا ينسد باب هذا الاثبات واما ما ذكره السيد السند فقد اعترض
عليه اما اولا فبان قوله ليس الاولى احد طرفيه بالتفسير الاول
قسما من الممكن ان اريد انه بعد اقامة البرهان يظهر
انه ليس قسما من الممكن فذلك لا يقدح في كلامهم اذ غرضهم
ان يتبين انتفاء هذا القسم ليثبت الواجب فلا بد من تصوير
هذا القسم اولا لنبادي اقامة الدليل على انتفائه غايته انه
يظهر في الدليل عدم تحقق هذا القسم المحال لزوم كونه ما فرض
ممكنا واجبا وان اراد انه ليس قسما منه بديهة حتى لا يحتاج
تفسيره به فهو ممنوع فان هذا القسم يحتمل في بادي الرأي اصاب
التقسيم الثلاثي الى ما يجب وجوده وما يجب عدمه وما لا اض

في احد

في احد طرفيه ونفي الضد لا ينافي الرجحان بدونه بل يحتمل عند العقل
انه يكون احدهما راجحا غير منته الى الوجوب فلا بد ان يتبين
بطلان هذا الاحتمال حتى يتم برهان اثبات الواجب واما ثانيا
فبانه كما ان المعنى الاول يتضح بملاحظة الدليل انه ليس قسما من الممكن
كذلك المعنى الثاني يظهر انه ليس قسما منه بتعيين الدليل الاول الذي
اشار اليه في هذه الرسالة وسيجيء بعبارة اخرى وفي
فيه نظر سيجيء واما ثالثا فلانا نقول مع ان الواجب والممتنع
لا يقتضيان الوجوب والامتناع لكن لا نسلم ان الممكن ليس مقتضيا
للتساوي بالقياس الى ذاته كيف لو ما الامكان بمعنى التساوي
ولو لم يكن معلولا للذات الممكن كان معلولا للغير فيلزم
الامكان الغيري هذا كلامه فان قلت قد صرح المتن
في الرسالة التقويمية بانه ليس التساوي مقتضى الذات
الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه وكان مستحيلا لا يرجح
بالنظر الى ذاته متساوي النسبة الى الطرفين من حيث
انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي التساوي وبهذا قلت
قد صرح بانه لا يقتضي التساوي وبهذا في نفس الامر لكن يقتضي كونهما
متساويين بالنظر الى ذاته وهذا المعنى باق غير مرتفع اصلا

وبهذا يظهر عدم المنافاة ايضاً ومنه يلوح نظر فانه كما لا منافاة في
بين التساوي بالنظر الى الذات وترجح احد الطرفين في نفس الامر
باقتضاء الغير كذلك لا منافاة بين مرجوحية احد الطرفين
بالقياس الى الذات وراجحية ترجيح الغير واقتضائه وبالجملة
ما يدل على نفي المرجوحية بالنظر الى الذات على تقدير التسليم كذلك
يدل على نفي التساوي بالقياس الى الذات ليقتضي ان الراجحية
والمرجوحية والتساوي امور متنافية لا يجتمع شيء منها مع الآخر
فكما ان ترجيح المرجوح محال كذلك ترجيح احد المتساويين ممتنع
فما هو جوابكم هناك فهو جوابنا ههنا والتحقيق ان التساوي
والراجحية كلها بالقياس الى الذات شيء وبحسب نفس الامر
شيء آخر فلو كان التساوي بحسب نفس الامر بمقتضى الذات
لم يجز الجمع مع ترجيح احد الطرفين فيها لا باقتضاء الذات
ولا باقتضاء الغير اصلاً وكذا الامر في الراجحية والمرجوحية فلو
فرض ان راجحية احد الطرفين بحسب نفس الامر بمقتضى ذات
الممكن وهو مستلزم لاقتضاء مرجوحية الطرف الآخر
بحسب نفس الامر ايضاً فلا يمكن تبدل الراجحية والمرجوحية بحسب
نفس الامر لا باقتضاء الذات ولا بحسب اقتضاء الغير مطلقاً

وانا اذا

في صدر هذا المبحث ومن ههنا اتضح انه متردد بين الوجوه
الاربعة في عينية الوجود لذاته تعالى الا ان الاكثر عباراته منوط
بعينية فرد من الوجود حقيقة لذاته تعالى هذا ووقع بين الفخرين
ههنا نزاع في ان وجود الفرد حقيقة ينافي كون المفهوم الصادق
عليه اعتبارياً فالاستاذ ادعى فصل القول فيه وقال الحكم بكون المفهوم
المطلق الصادق ذاتياً للفرد فالمنافاة متحققة ولو كان عرضياً
فلا والسيد قال بل تحقق المنافاة مطلقاً ولهذا التحقيق
كون الوجود بالمعنى المصدري امراً اعتبارياً بالاتفاق لم لا
يجوز ان يكون معنى عينية الوجود لذاته تعالى على المنهج الذي
مشى عليه الاستاذ هو كونه تعالى فرداً خاصاً من الوجود
قائماً بنفسه حقيقة على الوجهين وما اختاره ذهب اليه من كونه تعالى
موجوداً بحيث الاشياء موجوداً وكذا في عينية التشخص اختار كونه
متشخصاً بحيث صرف لا انه شيء متشخص وكذا في كل صفة
تحرر من مذهب الفلاسفة انه عين الذات حتى انه ذهب
في مبحث العلم الى انه تعالى مقتضي بحت لا انه شيء مقتضي
وهذا اغرب من الكل قوله كما حققه في موضوعه من ان الماهية من حيث
هي ليست في حد نفسها شيئاً من العوارض فليست موجودة

ولا معدومة في نفسها وهذا يقتضي ان يكون للاتصاف
علة يقتضيه اما نفس الماهية او غيرها قوله لان اتصافه موجود
لا بد له من علة وكل علة هي اما نفس الذات او غيرها قوله
لان الشيء ما لم يوجد مطلقا سواء كان ذلك في ايجاد الوجود او لا يوجد صح
في ايجاد النفس لا كما فصله المتكلمون قوله فيلزم تقدمه بالوجود
على نفسه بمعنى ان يكون الماهية اولا موجودة ثم تصير موجودة
باقتضاء الماهية لها وهذا باطل بديهة قوله فلا يكون واجبا فيكون
ممكنا وتلخيصه انه لما بطل الشق الاول فيتعين الثاني وهذا يقتضي
الامكان قوله لا يقال انه الوجوب شيء آخر امنع المقدمة المطوية
التي بني عليها الترديد وهناك تفصيل لا بد من التنبيه فنقول
هذا اعتراض اورده الشارح العلامة للتجريد على تلخيص دليل العلامة
في هذا المطلب قال بعد تلخيص الدليل بهذه العبارة اذا كان
وجوده زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر
والا لم يكن موجودا ضرورة اتصاف الشيء بالموجود ولا بد له
من علة بها يصير متصفا به فهي اما عينه او غيره الى آخر الدليل
اقول ان المحوج الى العلة هو الامكان كما حقق في موضعه فاتصاف
الشيء بامر اذا كان ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتصف

بذلك الامر ويجوز ان لا يتصف به لم يكن بد هناك من علة تجعل ذلك
الشيء متصفا بهذا الامر في الثبوت لما جاز ان يتصف
بالبياض وجاز ايضا ان لا يتصف به احتاج الى علة تجعله متصفا به
اما اذا لم يكن اتصاف الشيء بامر ممكنا بل واجبا او ممتنعا فلا حاجة
هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية لما كان واجبا
ولم يجز ان لا يتصف بها لم يكن هناك حاجة الى علة تجعلها متصفا
بها واذا تمهد هذا فنقول ان ذات الواجب تعالى لما وجب اتصافه
بالوجود ولم يجز ان لا يتصف به لم يكن هناك علة بها يصير
متصفا بالوجود فان شان العلة انها لا ترجح احد الطرفين
المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان
فاي حاجة الى العلة وترجيحها فان يقال ثم ان الواجب
يقتضي ان وجوده فمعناه ان ذاته تجب ان لا يجوز ان
لا يتصف بالوجود ويمتنع انفكاك الوجود لان هناك اقتضاء
وتأثيرا وكذا ان البعض المحققين في صفات الواجب تعالى
لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات
هذا ما ذكره الشارح وانفق النحارير اللاحقة على رفع هذا الاعتراض النحارير
فان الاستناد من كل ما يغاير الشيء فان ثبوته لذلك الشيء

واتصاف ذلك الشيء به او كونه هو او ما نشئت نسبة امر الى شيء
عن العلة فان الشيء لا يحتاج الى العلة الا اذا كان امرا كونه
امرا آخر فيحتاج الى علة ذلك ظاهر فان توسيط الجعل بين
الشيء نفسه ممتنع بالذات واما كونه شيئا آخر فيحتاج الى سبب
بالبديهة فلذلك حكم الحكماء بان وجود الواجب عينه حتى يستغني
في وجوده عن غيره اذ لو كان غيره فارتباطه اما ان يكون ناشئا من ذاته
فيلزم تقدم الذات بالوجود على وجوده او من غيره فيلزم افتقار
الواجب الى الغير واما اتصاف الاربعة بالزوجية فهو واجب بمعنى لزوم الشرط
الوجود وهو لا يستلزم الاستغناء عن العلة بل علة ذات الاربعة
ولا يجري ذلك في الواحد كما مر **قوله** فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
انما تعرض لدفع هذا المحذور الآخر لانه لا يسلم الاقتضاء الذاتي
فلا يتصور استناد الذات في الوجود الى الغير حتى يتوهم ذلك
المحذور لكن يتوهم ان هنا عائدا الى كون الذات علة فيتوهم
المحذور فدفعه لانه اخذ الاقتضاء غير العلة **قوله** لانا نقول الا فرق
الى هذا ابتناء المغايرة بين الاقتضاء والعلية **قوله** قلت الى هذا المحط
الجواب بحث السؤال في الحقيقة فان السائل يدفع الامكان المحوج
الى العلة وبين عدم الامكان بامتناع الانفكاك وجعل هذا مانعا

عن اقتضاء العلة مطلقا فاجاب عنه بان عدم الامكان وامتناع الانفكاك
بديهي انه مستند الى امر اما نفس الذات او غيره فقد ثبت المقدمة
الممنوعة بالدليل **قوله** ثبت ان الواجب تعالى وجود بحت وهاهنا
ناظر الى اختيار انه تعالى عين فرد خاص من الوجود حقيقة يعني انه
وجود بحت في الحقيقة وبناء البرهان على انه موجود بحت في كلام
اطراف الكلام والظاهر حسب التقرير المذكور في الاستدلال الى ان يقال
فثبت انه تعالى موجود بحت لا انه شيء موجود كما له وجود
او بانه موجود وهذا كمال مقتضى القواعد وانفعها في غاية
الاشكال **قوله** مجرد في ذاته من جميع النسب والاعتبارات
الامر كذلك لكنه ليس متفرعا على الدليل المذكور ولا على الوجوب
الذاتي فان هذا شأن جميع الذوات والماهيات وانما ذلك
متفرع على ما حقق في مبحث الماهية ان الماهية من حيث هي ليست
الا هي نعم المتفرع على هذا كما قال السيد انتفاء الماهية عنه تعالى
ودوام لذلك الحكماء قالوا ان كل ذي ماهية معلول **قوله**
في توحيده تعالى يعني لا يجوز صدق واجب الوجود بالذات
على غير شخص واحد فالواجب بالذات لا يكون الا واحدا
في نفس الامر واما جاز بالنظر الى مجرد تصور العقل صدقه على كثيرين

مبحث التوحيد

وهذا الكلام في هذا المفهوم كليا ولكنه تبيان لما حصر صدقه في الواحد
قوله فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر بذاته وهذا انما يكون
فيما يكون تشخصه عين ذاته ولا يكون له ماهية كلية ينضم اليه التشخص
وبه يصير متشخصا متميزا اذ ح لا يكون الشيء متحصلا بذاته بل
بالتشخص الزائد على الماهية الكلية فيلزم التركيب والامكان كما قالوا
قوله فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي اه كما فرضنا
ان الذات هو ما به الامتياز فلا يكون مفهوم واجب الوجود نفس
الذات فيقال لان ما به الاشتراك لا يكون عين ما به الامتياز
وح يكون هذا المفهوم المشترك بين الذاتين اما جنسا
ذاتيا واما خارجا عرضيا والاول ح كما سيجيء في الفصل الرابع
من ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى الاجزاء اصطلاحا مقدارية
كانت او غيرها فتعين الثاني وهو كون هذا المفهوم المشترك
عرضيا اما فيهما او في احدهما مع كونه عينا في الآخر والقسمان
مشتركان في المحذور وهو كون وجوب الوجود معلولا لذاته
فلو قيل محمولا عليهما او على احدهما لكان اصوب قوله والعارض
معلول للمعروض اه كانه قال كل عارض من حيث هو عارض
معلول للمعروض على الوجه الاعم من ان يكون اثرا له او لغيره

بعد لزوم

بعد لزوم كون المعروض علة قابلية له في الصورتين ولكن لما كان
الوجوب بالذات من حيث نفس مفهومه يابى عن ان يكون
اثر الغير فيتفرع عليه ما ذكر بقوله فيرجع الى كون كل منهما علة
اي علة فاعلية لوجوب وجوده وقد بان بطلانه في الفصل الرابع
اذ ح يلزم اما توقف الشيء على نفسه واما التسلسل في الاتصاف
بالوجوب اذ الشيء ما لم يجب لم يوجد كما انه لم يوجد لم يوجد ويمكن
ان يقال ان الالف واللام في قوله والعارض للعهد لا للاستغراق
يعني لما تعين ان مفهوم واجب الوجود بالذات عارض لذاتيهما
المعروضين فهذا العارض معلول الى اثر المعروض حيث انه هو
بالنظر الى نفس مفهومه ان يكون اثر الغير فيصح قوله
فيرجع اه قوله وقد بان بطلانه في الفصل السابع وهذا
بناء على ما قالوا من ان المفهوم الكلي وهو مفهوم الموجود المطلق
والواجب الوجود عين الذات الواحد او هذا الاتفاق في صورتي
الوحدة والتعدد ولو بني الامر على ما هو الواقع يلزم الحمل العرضي
في الكل الا انه ينافي مذهبهم قوله واما ان يكون ذلك الامتياز
بالامر الزائد على ذاتهما وح يكون كل من الذاتين ذا
ماهية كلية ينضم بها تشخص يحصل به الذات وهذا الشق المذكور

بل ان التشخصات الثلثة المندرجة فيه تقتضي كون التشخص في الواجب زائدا
على الماهية الكلية وقد ثبت ان التشخص في الواجب عين الماهية يعني
انه تعالى بذاته متميز عن كل ما عداه الا ان الماهية كلية والتشخصات زائدا
عليها تصيرها متميزة عما عداها وهذا من جملة القواعد الفلسفية
قوله فانه اما ان يكون اي هذا الامر الزائد على الذات الذي
فرض سببا للامتياز بين الذاتين هو التشخص قوله او لغيرهما
اي لغيرهما قوله كان التعين مشتركا اي لانه كما ان الامر الزائد
الذي فرض مناط التعين معلول الماهية مشتركة بين الذاتين يلزم
اشتراك الامر الزائد بينهما ويلزم اشتراك التعين المنوط به
فينبغي التعدد هف وهو المط قوله وان تعددت الماهية كان كل
منهما اي نظر المستدل الى انه اذا كانت الماهية متحدة في الذاتين
يمكن ان يكون وجوب الوجود المشترك بينهما عين الماهية واما اذا
تعددت الماهية وكانت مختلفة فيهما ووجوب الوجود مشترك
بينهما فلا يتصور ان يكون وجوب الوجود عين الماهية وما تحقق
نفي التركيب تعين ان يكون عارضا غاية الامر انه يتأتى ان يقال
ان اللازم ان يكون عارضا اما لهما او لاحدهما ولو كان الاخر
كذلك فهذا كاف في المط لان الواجبية منافية لان يكون وجوب الوجود

عارضا لشيء قوله وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى الغير
والامكان ه ولذا قال وهو محال قوله كان انسبية الوجود
اليهما ه وذلك بناء على وحدة الوجود فان الامر الواحد المشترك
لا يمكن ان يكون عين كل من الامرين المتميزين المتباينين
فيه لما انتفى التركيب تعين الوجوه واما تجويز تعدد الوجود فهذا
سؤال منسوب الى هو كونه وسيجيء التصريح به فان قيل المراد
الواقع في بعض النسخ بعد قوله فان قلت قوله فان قيل وبعده فاقول
صح يكون جواب الشرط الاول الجملة المتمة من مجموع قوله فان
قيل وقوله فاقول وفي بعض النسخ الواقع بعد قوله فان قلت
قوله قلت وبعده اقول وصحة هذا النسخة اظهر قوله لا يمكن
للعقل تحليله الى شيء ووجود ه ولا الى شيء وتشخص حتى يكون
بذاته موجودا متشخصا فصح انه بذاته يكون مبدا لانتزاع
الوجود المطلق والتشخص المطلق عنه والا فلا هف قوله
لكنا نعلم بديهة ه النسخ ههنا مختلفة ففي بعضها وقع هكذا
لكنا [illegible] نعلم بديهة ان معنى واحدا لم يتعدد
لاشتراك المتعدد في المرتبة والاثر ه وفي بعض اخر لكنا نعلم بديهة
انه معنى واحد فلا يتعدد لاشتراك المتعدد ه وفي بعض اخر

هكذا لكن نعلم بديهة انه معنى واحد فلا يتعدد والا لاشتراك المتعدد
في المرتبة ولزاد ه وظاهر ان الصحيح هو الثانية لا الاول وتبيين
نحو الواقع في اكثر النسخ لاشتراك المتعدد في المتعدد وهذا على
النسختين سهو لانه يقع قوله ولزاد خاليا عن المعطوف
عليه والصحيح والا لاشتراك المتعدد فالعبارة الصحيحة لكنا نعلم
بديهة انه معنى واحد فلا يتعدد والا لاشتراك المتعدد في المرتبة
ولزاد ه قوله لم يتعدد اي بحسب الفرد كما هو الظاهر قوله هو مع انه لا علة
كل تعين اما نفس المرتبة المشتركة واما غيرها والاول يقتضي الخفاء
في الفرد وهو خلف مع انه مطلوب والثاني يقتضي احتياج الواجب
في التعين الى الغير واستحالته ظاهرة قوله مبني على دعوى ان حقيقة
كنه الوجود القائم بذاته معنى واحد لا تعدد في حقيقته وكونه محمول
المعنى الواحد على مفهوم واحد لا حقيقة واحدة فالمنع متوجه
والاول ممنوع وحمله المعنى لجواز الاشتراك اللفظي والثاني على تقدير التسليم
منع الاشتراك المتعدد في المرتبة فلا يلزم كون التشخص زائدا
عليها لاستناد المفهومات الواحدة قد يتعدد المرتبة كحصتها
كالماشي الصادق على الانسان والفرس وغيرهما فانه مفهوم واحد
مشترك بين حقائق مختلفة مندرجة تحته قوله بكونه موجودا

عين كونه هو هو العبارة ههنا مختلفة ففي بعض النسخ وقع التكرار
في كلمة هو وفي بعضها وقع الافراد فيها في كلا الموضعين اي الثانية
والثالث من المواضع الخمسة وفي بعضها وقع الافراد في الاول
والتكرار في الثاني وفي بعضها وقع الامر بالعكس فانه جاز
كونه هو الاول رابطة فالنسخ الاربع صحيحة لجواز حذف الرابطة
وذكرها وكان من الشرط بكون الثانية بمعنى الهوية وان لم يكن
كذلك بل كان هو الاول رابطة مستقلة فاطلاق الافراد في
غير صحيح لان الهوية حينئذ انما يحصل من التكرار وبالجملة انه جاز
ان يجعل كلمة هو مجازا عن الهوية فالنسخ بتمامها صحيحة والا فلا
يحصل الهوية الا من التكرار فنسخة الافراد غير صحيح قوله فيكون
كونه كل منهما موجودا بالوجود الخاص قوله ممنوع بل لم يقل احد
بان وجوده المطلق عين هويته الشخصية فكيف يدعى ذلك
قوله والا لما كانت متحققة بواحد ه ذكر للاثبات اي لا يصدق ح
المرتبة ح على فرد واحد من المتعدد فانه لما اقتضى المرتبة صدقها
على كثيرين فلا يتأتى صدقها على واحد فقط مثلا مرتبة الانسان
لو اقتضت لذاتها انها لا يصدق الا على كثيرين هم زيد وعمرو
وبكر مثلا فلا يصدق على زيد وحده لمنافاته مع مقتضى الذات

كما انها لو اقتضت لذاتها ان لا يصدق الا على زيد فقط
لا يصدق على زيد وعمرو وبكر وبالجملة مقتضى الماهية لا يتخلف عنها
سواء اقتضت التعدد او الوحدة فلو اقتضت التعدد وان
يصدق على كثيرين لذاتها فلا يصدق على الواحد انه ان
مثلا فلزم تحقق الكثير بدون الواحد هف وفي بعض النسخ
مؤنث والظاهر انه سقط ههنا من قلم الناسخ لفظة والا لما [illegible]
هكذا او الا فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد ووجه الملازمة ظاهر
انه اذ لم تكن الماهية الواحدة المتفقة مقتضية لقولها على كثيرين لذاتها
فحصول الماهية بحسب الذات انما يكون كثيرا لا واحدا وهذا يعين
تحقق الكثير بدون الواحد وهو بديهي الاستحالة وعدم
كون الماهية واحدة خلاف الغرض فيلزم ح ان يكون قولها
على كثيرين لا لذاتها وهذا باطل لانه يستلزم احتياج الواجب الى الغير
ويرد على النسخة الثانية ان ههنا استدراكا اذ يكفي ان يقال
وعلى الاول لا يكون قولها على كثيرين لذاتها والا فيلزم تحقق
الكثير بدون الواحد بخلاف النسخة الاولى اذ الملازمة الاولى
فيها مبنية للزوم المذكور بقوله فيلزم الخ فكانه ههنا ان قياس
مركب من ملازمتين ثبت بهما لزوم التالي الآخر وهو تحقق الكثير
بدون

بدون الواحد للمقدم الاول وهو ان يكون قولها على كثيرين لذاتها
على تقدير الوحدة وقد يمكن تأويل عبارة النسخة الثانية
من غير ارتكاب السقوط والسهو من الناسخ وذلك بان يقرأ
فيلزم بالنصب بحصول المنع والا لما كانت من تبعتها ماهية واحدة
حتى يلزم تحقق الكثير بدون الواحد هف والايراد المذكور مشترك
قوله وعلى الثاني يكون وجوب الوجود الخ ان اريد بوجوب الوجود
مطلق الوجوب فمعروضه لازم على تقدير الوحدة والتعدد
سواء اتحدت الماهية او اختلفت والمحذور فيه على ما زعموه وان
اريد به الوجوب الخاص فمعروضه على تقدير التعدد ومع اختلاف
الماهية غير لازم كما انه على تقدير الوحدة واتحاد الماهية مع التعدد
ايضا غير لازم بل صرحوا بانه على تقدير الوحدة ذاته عين الوجوب
الخاص وعلى تقدير التعدد واتحاد الماهية ايضا [illegible] عن ذلك جواز
ان يكون الامر كذلك وابطلوه بوجه آخر فلم لا يجوز ان يكون
على تقدير اختلاف الماهية ايضا كذلك على ما قاله ابن كمونة والسيد
ابطل هذا الايراد على وجه في غاية الدقة والانصاف فليرجع
الى الرسالة العلية قوله وكل عارض معلول الخ الموضوع فقط
بالفاعلية والقابلية كليهما قوله او بمداخلة غيره اي مع فاعلية

للمعروض فقط فالعلية يكون من الخارج اما الاول فلاستلزامه
كون الشيء علة لنفسه وهذا يقتضي انه يكون المعروض بالوجود متقدما
على وجود نفسه وهو ظاهر البطلان لانه يلزم اما تقدم الشيء على نفسه او كونه
الشيء موجودا بوجودين وهو ايضا محال بل يلزم ان يكون موجودا
بوجودات غير متناهية وكلاهما ظاهر البطلان واما الثاني فلان
هذه كلها انما يلزم بناء على ادعاء الفلاسفة من ان الشيء
مطلقا ما لم يوجد سواء كان موجودا لغيره او لنفسه لم يوجد مع انه
يلزم ان يكون الشيء الواحد الحقيقي بالنسبة الى امر واحد قابلا
وفاعلا كليهما وهذا ايضا باطل عند الفلاسفة والمتكلمون
يمنعون كلتا القاعدتين **قوله** والا لكان معلولا لان
التعدد يقتضي ان يكون كل منهما شيئا موجودا وهذا
اثبات الغيرية او المعلولية لذاته تعالى وكل ما هو كذلك فهو معلول
على ما قرره السيد **قوله** وهذا اجمال ما ذكرناه مفصلا من الكلام
احد التحريرين وجعله كلا منطبقا على ما ذهب اليه وهذا البطريق السيد
سل انسب وحمله على التفصيل الذي مشى اليه الاستاد في التعاليق
ممكن فان ابطال البعض الشقوق مع ترك بعض آخر اعتمادا على
ادعاء الظهور فيه متعارف في طريق الاستدلال **قوله** لانه ليس

عليه ما ذكره

عليه ما ذكره ابن بكويه انما قال ليس ذلك لانه ابى عن صدد ابطال
القسمين كليهما وفيه ما مر الاشارة اليه **قوله** وكده وكده الوكد
والكد الجد والجهد **قوله** فلا على ان اشعر في بعض النسخ لو جد كلمة الا
الاستثنائية وفي بعضها لا يوجد وتوجيه الكل فالاول اظهر **قوله**
منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة اقول اللغوي ليس في الكيف
والارتسام ولا شبهة فيه وانما نصدق للنبات ذلك للحكيم وهذا
على تقدير صحته لا ينافي ان يكون العلم في اللغة معنى
مصدريا يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش وهذا
امر واقع ذلك ليس متحقق في بين الخلاف مع مقتضى البرهان حتى يصطلح
ذلك للتنظير **قوله** ثم البحث المحقق والنظر الحكمي اقضيا الحكم بانه عند
الانكشاف متحقق صورة مجردة في النفس الا ان يصطلح انه ينقل الحكيم
لفظ العلم من معناه المصدري الى هذا بحسب اصطلاحه واما انه مقتضى
كون ذلك المعنى المصدري الذي يقال له انه حقيقة الصورة المجردة
فلا **قوله** حقيقته هو الصورة المجردة اختلف العلماء في انه الانكشاف
العلمي هل هو مجرد اضافة بين العالم والمعلوم او لا بل ارتسام
هبيني عند ذلك في العاقلة اما نفس ماهية الشيء او شبحه ومثاله على
كما هو المشهور فالقائلون بالاول هم المتكلمون وبالثاني هم الحكماء

الذاهبون الى اثبات الوجود الذهني وعلى المذهب الآخر يتحقق
هناك امور ثلثة الصورة المرتسمة في النفس وانفعال النفس عن هذه
الصورة وحصول صورة الشيء في العقل فالاول كيف من الكيفيات
النفسانية والثاني انفعال والثالث ايضا اضافة عارضة للنفس الى تلك
الصورة المرتسمة وقد فسر هؤلاء العلم بكل من الامور الثلثة
وقالوا المذهب المنصور ان العلم هو الكيف والصورة المرتسمة
في النفس واظن ان الخلاف الاخير بحسب الاصطلاح لا معنوي **قوله**
وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر وهذا اعم من ان يكون قائما
بالعالم اولا بل قائما بنفسه ولذلك ترقى منه الى الاخص بقوله
بل ربما او ههنا بحث مذكور في الحواشي **قوله** بل ربما لا يكون قائما
بالعالم بل قائما بذاته او كون العلم قائما بذاته زعم منه ان يكون
غير ذات العالم كالعلم التفصيلي للواجب تعالى بالجواهر او عينه كعلمه كعلمه بذاته
تعالى بذاته وعلمه الاجمالي بجملة الممكنات فكذلك ترقى من الاعم الى الاخص
بقوله بل ربما يكون عين العالم ولو اريد في التمثيل بدل العلم النفس
وساير المجردات بذواتها بالعلم التفصيلي المذكور لكان اظهر
وفي بعض النسخ بل ربما يكون عين الواجب والتمثيل الذي بنى
عليه وتمثيله وهو قوله كعلم الواجب تعالى بذاته مدار هذه النسخة

قوله توهم انتفاء اضافات اه اي امور اضافية مشتمل على اضافة
عارضة فان المشتقات كلها كذلك على ان نفس العلم في مثل
ادراك الكليات والاحساس ليس اضافة اخرى معتبرة
في هذه الفصول العشرة **قوله** والتحقيق انها ليست من النسب اي ليست
امور اضافية مشتملة على نسب واضافات **قوله** فان جزء الجوهر
لا يكون الا جوهرا اه اي الجزء الذهني بالاتفاق بل الجزء
الخارجي ايضا عند المحققين **قوله** كمعز التحقيق اه الا انه ليس
ههنا وافق السيد السند قدس سره وارتضى لهذا التحقيق بعد ما كان
في صورة المخالفة في بعض العبارات وكثير من المقامات **قوله**
فانه صدق الجواهر اه انت تعلم ان الاشتقاق في الجدار
والمتشمس ليس وضعيا بل بمعنى النسبة وما ذكره بعض اهل اللغة ونقله
انما هو في الاشتقاق الوضعي كما هو جوابه فالاظهر هو التمثيل
بالعالم الصادق على النفس بسبب علمه الحضوري بعين ذاتها وكذا
تبين في الواجب تعالى والملائكة الاعلى بسبب علمهم بذواتهم **قوله** وبعد تمهيدها
المقدمتين نقول اه هذا هو التحقيق الذي عبر عنه في الحاشية
بانه ذوق المتألهين منهم وقال وكان في لفظ الموجود
مناسبة لهذا المعنى وقد مر ذلك مفصلا على هذا التحقيق

فالوجود ليس مشتركا حقيقة بل المشترك معناه في الحقيقة هو مفهوم
الموجود وقال السيد الشريف هذا كلام يعجز عن ادراكه الا اولو
البصائر الذين خصوا من عنده بعطية ناقبة عالية او توفر لديه حكمة
كاملة بالغة اقول وانى اظن ان هذا بعينه مذهب المحققين
من الصوفية واما ما ينسب الى بعضهم وهو انه تعالى نفس مفهوم الموجود
المطلق او نفس مفهوم الوجود المطلق اعنى المفهومين الانتزاعيين عيني
الاعتباريين والموجود انما هو واحد من المفهومين وكل
ما يتصور انه سواه فهو شان من شيونه فهذا ليس اظن انه
مذهب الصوفية الذين لا يعبأ بشانهم قوله وذلك المفهوم
العام امر اعتباري عدمي المعقولات الثانية ذهب الاستاد س
الى ان المعقولات الثانية مطلقا مفهومات اعتبارية وقال ان المفهومات
الاعتبارية يجوز ان يكون لها افراد حقيقية موجودة
في الخارج ما لم يكن هذه المفهومات ذاتية لتلك الافراد
ولو كانت عرضية يجاز كونها مفهومات اعتبارية والبديهية
انه ذاهب الى ان وجود الافراد في الخارج ليس عين وجود العرضيات
هناك بل الوصفيات لو كانت من الموجودات الخارجية
لكانت موجودة بوجود آخر غير وجود الآخر اذ بدلالة الاختلاف

الوجود بين جعلا وزمانا واما السيد فلم يذهب الى ان المعقولات
الثانية مطلقا مفهومات اعتبارية وقال كل ما يكون له افراد
حقيقية في الخارج سواء كان الصدق على وجه الذاتية او على وجه
العروض لا يجوز ان يكون مفهوما اعتباريا وان جاز ان يكون
من المعقولات الثانية وذلك بناء على انه قايل بان وجود الفرد
والكلي مطلقا واحد بناء على صحة الحمل وفسر المعقولات
الثانية بالعوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج
قال المراد بالعوارض العقلية ما يكون عروضها في العقل مع الاتحاد
في الخارج وبقولهم لا يحاذي بها امر في الخارج انها لا يكون
مبدأ ما وهي المشتقات موجودة في الخارج مثل الاسود والمتحرك وبالجملة
مفهوم الموجود من المعقولات الثانية باتفاق النحريرين الا ان السيد
قايل بانه ليس من المفهومات الاعتبارية ومناط ذلك عنده
على ان المعدوم لا يتحد مع الموجود الخارجية في الخارج ومفهوم
الموجود يتحد معه هناك ولذلك قال مفهوم الموجود موجود
في الخارج وفي شرط الاسود الاعتبارية انها لا يكون كذلك
والاستاد س قايل بانه من المفهومات الاعتبارية قال المعقولات
الاعتبارية بحسب انها لا يصدق مفهوم الموجود الخارجي عليها

بالحمل المتعارف ومفهوم الموجود وان صدق عليه مفهوم الموجود
بالحمل الاولي الا انه لم يصدق عليه بالحمل المتعارف وذهب المحقق الى ان
مناط ذلك صدق المفهوم على الموجودات الخارجية بالقصد
الذاتي بان يكون المفهوم الصادق ذاتيا مقوما للافراد الخارجية
وههنا ليس كذلك بل هو من العوارض بالنسبة اليها والمحل والبحث متسع والمقام
ضيق والكلام طويل لا يسعه الوقت **قوله** مع انها كما ذكرتم عين
الوجود وذات الموجود باي معنى كان اللهم الا ان يدعى ان يكون
مغايرا للموجود وحمل السؤال على لزوم المغايرة بين الوجود
والموجود باي معنى اخذ سواء قيل انه ما قام به الوجود او ما
نسب اليه الوجود او بالحقيقة هو استفسار يريد به الجملة توطئة
لتحقيق الحال وتبيين المقام وهذا امر قبيل ما نسب اليه الزمخشري
العلامة الكشاف **قوله** او قامت بنفسها كانت علما بنفسها
قوله كانت علما بنفسها واقع في بعض النسخ مفقود في البعض
وكلاهما صحيح **قوله** والحرارة على تقدير تجردها كذلك اي تؤثر
تلك الآثار المخصوصة فيكون حارا **قوله** لو تجردت الصورة
المحسوسة عن الحس اي عن الحال يعني ان هذه الصورة التي
قامت بها لو تجردت عن القيام بها وصارت قائمة بنفسها

قوله

قوله فان قلت كيف يتصور اتحادهما وكيف يعطي الاول
تأكيدا او تسديدا **قوله** ولذلك يعني ولان معنى الموجود معنى كلي
مغايرة الوجود له بل يحتمل ان يكون الموجود بمعنى حقيقة الوجود
ذكره **قوله** اعم من الوجود القائم بذاته اي من حقيقة الوجود
القائم بذاته وهو الواجب تعالى **قوله** ويمكن ان يوجه هذا الكلام
ويجمع في البين اشارة الى المذهب المشهور المتضمن لاعتبار القيام
في الجملة بوجه من الوجوه في معنى الموجود والفرق بين ما اختاره
من التحقيق وبين المذهب المشهور ان الوجود على الاول ليس امرا اعتباريا ادراج
اعتباريا اصلا وانما هو صرف الحقيقة القائمة بنفسها على الثاني
حقيقة المطابق والاخر الانتزاعي الاعتباري المشترك
بين سائر الموجودات المعلوم بداهة الزائد على الواجب والممكنات
انما هو مفهوم الموجود ولا غير والوجود حقيقة خارج البداهة
والاشتراك والزيادة وعلى المذهب الثاني كما جرى هذه الاوصاف
على الموجود وكذلك جرت على الوجود لكن غاية الامر ان يكون
للوجود فرد خاص حقيقي قائم بنفسه يكون هو عين الواجب تعالى
قوله ولا يلزم من كون الحق قوله ثانيا لجاز ان لا يكون معنى الموجود حقيقة
ما يتصور فيه نوع من الارتباط بتجويز التغاير ولو كان اعتباريا

كما في حقيقة الوجود تعالى وان كان اطلاق الاسم عليه مجازا
قوله على ان الكلام مبني الكلام الاول على تسليم ان البحث
في تعيين المعنى اللغوي للموجود فهل اعتبر فيه قيام الوجود
اولا ولو اعتبر فهل القيام حقيقي او مجازي وعلى التقديرين
يتصور ان يكون اطلاق الموجود على هذا المعنى الاعم بالحقيقة
كما مر بيانه ثم قال الكلام ههنا ليس في المعنى اللغوي ولا في ان اطلاق
الموجود عليه لغة حقيقة او مجاز بل في الاصطلاح وهو ما يكون
مبدا للآثار ومظهر الاحكام وليس ههنا اعتبار القيام اصلا
حتى يثبت بان هذا القيام حقيقي او مجازي فيتفرع اطلاق
الموجود حقيقة او مجازا بناء على ما مر من عدم اعتبار القيام
في المعنى الاصطلاحي اصلا قوله فتلخص من هذا ان الوجود الذي
هو مبدا اشتقاق الموجود امر واحد في نفسه فيكون الاشتقاق
جعليا كما في الحداد والتامر قوله وهذا التلخيص للتحقيق
الذي هو ذوق المتالهين كما صرح في الحاشية القديمة
واما قوله ويمكن ان يوجه فقد مر انه كلام اجنبي ههنا وقع
في البين فليس داخلا في التلخيص قوله اسم حاصله لا يعرف
كنهه قوله وعلى هذا لم يتجه الاعتراض ان مناط الموجودية

اما عينية الوجود او عروضه وعينية الوجود مع ذاته تعالى بطل
بالبديهة ضرورة انه امر اعتباري لا يصلح ان يكون عين الحقيقة
المتاصلة فثبت العروض فاحتاج الواجب تعالى في موجوديته الى
عروض الوجود وهو باطل وله اجوبة ثلثة كما ذهب اليه س
في مواضع مختلفة احدها ما ذهب اليه ههنا وقال واذا حمل كلام
الحكماء على ذلك وثانيهما ما ذهب اليه في اوايل الحاشية من ان
الذات نايب مناب الوجود حقيقة ومحصله منع الحصر واثبات الواسطة
وثالثها ما ذكره س في ساير المواضع ومحصله كالاول اختيار العينية
الا ان الوجه فيهما مختلف وههنا جواب رابع صعب التحصيل على وفق
التحقيق الذي اختاره السيد السند لو لم ذلك كان الثاني في المنع الحصر
واثبات الواسطة وقد مر الاشارة اليه في بيان الوجوه الاربعة
قوله فاطلاق الوجود على تلك الحصة القائمة بذاته تعميم لاطلاق
لان المعنى قوله انما يكون بالمجازة فان قيل لم لا يصح اطلاق الوجود
بهذا المعنى المصدري الذي اشتهر فيه على هذه الحصة القائمة
بذاته حتى يجب هذا الوضع الالهي غاية الامر ان يكون صدقه عليها
صدقا عرضيا كما قالوا بذلك في المذهب المشهور لبعض حيث
اشتهر منهم ان ذات الواجب تعالى فرد خاص للوجود المطلق

قايم بنفسه مبدء لجميع الممكنات والوجود المشترك محمول عليه
وعلى ساير وجودات الممكنات صدقا عرضيا وهذا هو التحقيق الذي
ذهب اليه المص س في بني الكلام في الحواشي عليه قلت صدق المفهوم
المصدري الذي لا يتأتى الا باعتبار على الذات الحقيقية القايمة
بنفسها غير متصور ولا يتصحح بوجه من الوجوه فالحق انما ما اختاره
س في هذا المقام من انه تعالى عين حقيقة الوجود مع ان اطلاق
الوجود عليه اما بحسب المجاز او بحسب وضع آخر لا من حيث المعنى المصدري
الاضافي واما صدق الوجود حصة على الفرد الحقيقي الذي اختار انه
عين ذاته تعالى في اكثر المقامات والعبارات فيكون صدق الوجود
عليه اما بحسب المجاز او بحسب وضع آخر ولا محذور فيه وههنا الوجه
الثالث وهو ان يكون مناط موجوديته تعالى هو نفس ذاته التي
هي ينوب مناب الوجود في كونه مطابق حمل الموجود وتحقق صدقه
عليه كما قالوا في صدق الصفات الحقيقية عليه تعالى للوجود اسوة حسنة
بساير الصفات بل لساير الصفات اسوة حسنة بالوجود وهذا
ما اختاره س في اوايل الحاشية القديمة وان عدل عنه
في ساير المواضع من الحواشي قديما وجديدا وحيث ههنا اتضح
انه اختار عينية الوجود في الواجب تعالى على وجوه ثلثة ولما

الوجه

الوجه الرابع الذي بعض غير محصل بها وحكم الاستاد س في الحاشية
الجديدة بانه غير محصل وخال عن التحصيل مع انه مختاره في هذه الرسالة
وبنى ههنا عينية الوجود فيه تعالى فقد مر مرارا **قوله** والمفهوم المذكور
الذي جعلوه اول الاوايل البديهية وهو المفهوم المسمى عليه في الفارسية
بهستي وبودن **قوله** قلت ما دل البرهان على ان وجوده هذا
مبني على اثبات الوجود الخاص له تعالى حتى يتصور كونه عينا له
وقد صرح بانتفائه في اوايل الحاشية القديمة وحكم بان الذات
نايب منابه في كونه مطابقا لحمل الموجود عليه ومحققا لصدقه وبعد ما ثبت
انه عين الوجود حقيقة فقد صرح في كتبه بانه يكون على وجهين منها
ما حققه ههنا والآخر ما صرح به في ساير المواضع وحيث لا يلزم
من عدم كون المفهوم البديهي المشترك صالحا لذلك ان لا يكون
الامر على هذا الوجه المذكور ههنا لجواز ان يكون على الوجه الآخر
فقوله فلا يكون الامر كذلك محل نظر **قوله** وبندفع ههنا
اشكال الاول في مناط الواجبية وقد اتضح بهذا التحقيق
حقيقة الحال الثاني في كيفية عروض الوجود للموجودات
على اطلاقها ووقع منازعات كثيرة فيها وطال الكلام نقضا
وابراما وسؤالا وجوابا وعلى هذا التحقيق انتفى العروض في الوجود

اصلا فاندفع الاشكال قطعا وقد صرح قدس سره بهذا في كتبه هذا وتقول
من راسي ان ذوق المتالهين ان حقيقة الوجود ليس معنى كليا
وانما هي جزئي حقيقي قائم بذاته متشخص بنفسه وهذا هو الواجب
بعينه فيلزم من ذلك ان يكون في حد نفسه موجودا الا صلح في ذاته
للمعلومية وفي حد ذاته متعينا بحيث لا يتصور كونه كليا ومن
هنا يمكن ان يبين انه تعالى موجود بحت ومتعين محض وليس حقيقة
الوجود معنى انتزاعيا اعتباريا بل انما هي حقيقة الحقائق والمعنى
الكلي المشترك بين جميع الموجودات من الواجب والممكنات هو مفهوم
الموجود وهو الكلي الانتزاعي الاعتباري الصادق على جملة
الموجودات صدقا عرضيا ولما كان المناط في صدقه على الواجب تعالى
انه نفس حقيقة الوجود القائم بنفسه كذلك مدار صدقه على الممكنات
انما هو انتسابها الى تلك الحقيقة انتسابا لا يعلم كنهه الا الراسخون
في العلم هذا احد المذاهب المنتسبة الى الحكماء وظن ان هذا بعينه مذهب
المحققين من الصوفية ايضا وللفلاسفة مذهب آخر مشهور هو انه
كما ان المفهوم مشترك بين جميع الموجودات اشتراكا عرضيا والمفهوم
الانتزاعي الاعتباري المشترك بين جميع الموجودات اشتراكا بطريق
الاشتقاق كما ان الاول مشترك بطريق الحمل مواطاة ثم المفهوم

الوجو

الوجود فرد حقيقي قائم بنفسه هو عين ذاته تعالى وهذا الفرد هو الموجود
بنفسه والمتشخص بعينه وقد مر مرارا ان كون الوجود انتزاعيا
اعتباريا وكون فرده موجودا حقيقيا في الاعيان متنافيان
ولهذا احكم السيد بتزييف انتساب هذا القول
الى المحققين من الحكماء وذهب الاستاد المحقق الى كون الفرد
موجودا حقيقة ينافي كون ذاتياته امورا انتزاعية اعتبارية رتبة
واما كون العرضي الصادق عليه انتزاعيا فغير مناف له
والطريقة الثالثة لمذهب الحكماء معلوم فقد ذكرناها تصريحا
وتلويحا وهو ان الذات نائب مناب الوجود وتحقيق الحال
في مناط الواجبية وتنوع العروض في الوجود مستوفى ومر
كثير في هذين المطلبين هذا خلاصة كلامه قدس سره وقد اشرنا
في الحاشيتين الى ان الاشكال بعد باق في المطلبين ومن الله
الاعانة والتوفيق **قوله** قلت لما دل البرهان على ان هذا
مبني على اثبات الوجود الخاص له تعالى حتى يتصور كونه عينا له
وقد صرح بانتفائه في اوائل الحاشية القديمة وحكم بان الذات
نائب منابه في كونه مطابقا لحمل الموجود عليه ومحققا لصدقه
ولو ثبت انه عين الوجود حقيقة فقد صرح في كتبه بانه يكون على وجهين

منها ما حققه ههنا والاخر ما صرح به في ساير المواضع وح لا يلزم
من عدم كون المفهوم البديهي المشترك صالحا لذلك ان لا يكون
الامر الا على هذا الوجه المذكور لجواز ان يكون على الوجه الاخر
فقوله فلا يكون الامر الا كذلك محل النظر وكانه س نظر
عدل عن نفي حقيقة الوجود والفرد في شانه تعالى واثبت
الوجود له تعالى حصة وهذا يتصور على وجهين كما مر لكنه
راى ان الوجه الاخر الذي ارتضاه في اكثر الكتب او المقامات غير
خال عن جرح وجرح فمال الى الاول وقد مر ما فيه **قوله** ومن البين
ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح ان يكون المفهوم البديهي
المشترك لا يصلح لان يكون عينه لم انه تعالى سلمنا انه ينفي
كون الفرد منه لكنه عينه تعالى بناء على ان الفرد للاعتباري
اعتباري لكنه وان كان الاستاد س ينفي ذلك وبنى الامر
في اكثر كتبه على عينية الفرد كما هو المشهور مع القول بان الوجود
المطلق اعتباري الا انه لا يلزم تجرد ذلك بعض مذهب
المتالهين لجواز ان يكون مدار العينية بالمعنى اللازم من البرهان
وهو تجرده وعدم الزيادة على كون الذات الحقيقي نائبا مناب الوجود
كما هو احد مختاراته في بعض الحواشي وقدم الوجه في النفي والتعبير

انه س وان نوه السيد اخر في هذه الرسالة في ذلك كما ان هو
في بعض المناظرات لكنه فتامل فيه **قوله** قلت يكفي في دفع هذا الحجج
ان مفهوم واجب الوجود وكذا مفهوم الموجود المطلق مفهوم عام
بديهي اعتباري لا يصلح ان يكون ذاتيا لشيء من الموجودات
فيكون عرضيا في جميع الموجودات فكما انهما عرضيان على تقدير التعدد
كذلك على تقدير الوحدة لكنه وكانه س صرح في بعض المواضع
من هذه الرسالة بان مفهوم الموجود عرضي لجميع الموجودات
حتى الواجب تعالى وعلى هذا يكون الاشكال مشترك الورود على التقديرين بين
وقد مر ان مقتضى قواعد الفلاسفة هو المسلك الذي سلكه السيد
الا ان الامر مشكل بعد بسبب ان مفهوم الموجود والواجب لم يعقل
الا ان يكونا عرضيين بالنسبة الى جميع الموجودات حتى بالنسبة الى هويته
تعالى ايضا والسيد مصرح بذلك ويلزمه كونه تعالى في مرتبة معلوله
ههنا واذا قلنا واجب الوجود ههنا نظر اما اولا فلانه ان اريد
بقوله اذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به انه نفس الوجود
المتاكد ان هذا نفس مفهومه المطابق وهو من حيث الحكى
حقيقة ومطابقة فظاهر انه ليس كذلك كيف ولكن نتصور انه
تعالى موجود مع الخطر بالبال الوجود المتاكد اصلا وان اريد به ان هذا

مدار ذلك القول مناطه فعلى تقدير التسليم غير مفيد لجواز ان
يكون حقيقيا ان هاهنا نفس الوجود المتأكد ويكون كل مناط
الموجودية اما ثانيا فلانه لا شك لذا ان لنا مفهوما ما
اعتباريا مشتركا متصورا بالبديهة بوجه ما هو مفهوم الموجود
فلا يخلو اما ان يصدق هذا المفهوم على ذات الواجب اولا
والثاني باطل بالبرهان والاول لا يخلو اما ان يكون هذا المفهوم
بالنسبة الى ذاته تعالى عرضيا او ذاتيا والثاني باطل بالبرهان والاتفاق
وقد مر ان الاستاد تس صرح بهذا ووافقه السيد لبعض
والقوم باسرهم قائلون بذلك ولا شك ان كل مفهوم
عرضي بالنسبة الى معروضه معلل اما بذاته او بغيره كما
اتفق عليه الجمهور لا سيما المتأخرين فيلزم معلولية موجوديته
تعالى اما بذاته او بغيره والاول فاحش لاستلزامه تقدم الموجود دتبه ج
وهذا مع انه غير معقول والتصور يلزم منه اما تقدم الشيء
على نفسه او التسلسل والثاني افحش واما ثالثا فلانه لما كان مفهوم الموجود
عرضيا لذاته تعالى والعرض لا بد له من معروض ومعروض مفهوم
الموجود هو المرتبة فيلزم ان يكون الواجب تعالى ذا ماهية اما لذاته
او لغيره ويلزم المحذور اي الفاحش والافحش وبالجملة لم يتضح

مما افاده حسم مادة الشبهة والاشكال وهذا من العلم الالهي
لا قوله مجاز الظاهر ان اطلاق الموجود عليه تعالى امر محقق واقع لا
وهم ولا توهم فيه نعم يتوهم منه بحسب استعمال اهل اللغة انه يكون
الوجود عارضا له تعالى قائما به وهذا ليس كذلك والعبارة لا تفي
باداء هذا المعنى والحق ان اطلاق الموجود بحسب المعنى اللغوي
عليه تعالى مجازي اما بحسب المعنى البديهي لغة العام والخاص فهو حقيقي
ولا مجاز فيه هذا والظاهر ان كلمة من ليست بيانية بل تعليلية يعني
ان المعنى الذي توهمه عرف اللغة من اجل اطلاق الموجود عليه تعالى
وهو انه تعالى قام به الوجود مجاز اي معنى مجازي فانه لم يوضع لفظ
الموجود له حقيقة وان يتوهم انه كذلك **قوله** اذ يكون وجوب الوجود
خارجيا الخ ان اريد بوجوب الوجود المتأكد فلا عروض له سواء
كان واحدا او متعددا فلا يظهر بطلان التعدد وان اريد به
المفهوم العام العرضي فهو كما انه على تقدير التعدد عارض كذلك
عروضه على تقدير الوحدة ايضا لازم فلم يحسم مادة الشبهة
والاشكال باق بحاله **قوله** فاذا فالبحث بعد النظر الى انه امر قائم به انه
اراد امر واحد بمعنى شخص كما هو المدعى فظاهر ان البحث لم يرد اليه
لجواز تعدد الحقائق المختلفة من الوجود للمطلق العرض وان اريد الاعم

فهو غير المدعى والمقصود انه لما ذهب الى ان عروض الوجود للمهيات
ولكنه وهو باعينها غير معقول فيه هرج ومرج فاذن النظر الى ان الوجود
ليس الامر قائما بذاته ومن المعلوم ان الواجب لا يكون
الا هو ولنفسه لا يتصور موجودية الممكنات مع الانتساب
بها اليه وانتسابه اليها بعبارة قيل هذا ولكن معنى انه مجرد
ذلك لا يثبت التوحيد لجواز ان يكون للوجود حقايق متعددة
قايمة بذواتها كل منها يكون متشخصا بذاته لا بد لنفي هذا من
دليل وسيجيء في كلامه من اشارة اليه **قوله** فعلمنا ان تشخص
عروضيا حاصل كانه حقق ان عروض الوجود للمهيات غير صحيح لانه
يلزم منه اما تقدم الشيء على نفسه واما التسلسل في الوجودات
كما سيجيء الاشارة اليه **قوله** بناء على ما توهمه ظاهر عرف اللغة
اي المشتق **قوله** فهو في الواقع غير عارض ولا مشترك
قوله وليس هناك شيئان ولا احد بدا اما الدليل على انه
يمتنع ان يكون هناك شيئان او حديدان فبعض المتشخصات
يرتبط بالشمس وبعض آخر يرتبط بآخر وكذا الحداد وبالجملة
الدعوى لم يتضح بامثال هذه السابقة **قوله** لا سيما على ما تقرر عند المتأخرين
اشارة الى امكان النقض على هذه الشبهة على تقدير عدم القول

بالفرعية وتسليم الاستلزام كما اختاره في بعض حواشيه تأمل **قوله**
اذ الكلام في الوجود المطلق اي لا بشرط كما سيجيء تفصيله **قوله**
وليس للمهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يكون الاتصاف
فرعا اقول انه قد ذكر في اوايل الحاشية التجريدية ان الاتصاف
بالوجود الخارجي لما كان فرع الذهني فكان هذا مسبوقا بالوجود
الذهني ثم حكم بان الاتصاف بالوجود الذهني في مدرك لا يكون
فرعا على وجود ذهني آخر في نفس هذا المدرك لانا نعلم قطعا
ان الشيء الواحد اذا وجد في مدرك لا يكون في ذلك
الزمان في ذلك المدرك الا وجود واحد وهذا انما يكون
اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس مما خفي منه
فيمتنع ان يكون توقف كل وجود ذهني على وجود ذهني آخر
في مدرك آخر ولما لم يكن في المدرك ترتب فلا يظهر استحالة
ذلك الا اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي اذ ح
ترتب الصور الادراكية التي هي من الامور المتحققة في نفس الامر
ويجري فيها برهان التطبيق ثم قال اذا اجري الكلام في الاتصاف
بالوجود المطلق لم يتمش هذا الكلام واجاب عنه بان الاتصاف
بالمطلق ما في ضمن الخارجي او في ضمن الذهني فيلزم توقف الاتصاف
به

به في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر وهذا كما صرح به
جواب جلي وذلك انا نعلم انه لو كان الاتصاف بالوجود يجب
نفس الامر لكان الاتصاف بالوجود المطلق بمعنى اللابشرط
مع قطع النظر عن الفرد لغيره واقعا في نفس الامر فلو صح
المقدمة الكلية يلزم توقف الشيء على نفسه بدون مخلص وبهذا
عدل عن كون الاتصاف بالوجود في نفس الامر وصرح بانه ليس
سوى المهية في نفس الامر الا المسمى بالوجود بل العقل يفرض بالتحليل
ينتزع من المهية ذلك الامر ذلك الامر ثم قال في اثناء الحاشية
القديمة اذا ثبت ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
كما هو المشهور عند المتأخرين فثبوت الوجود للمهية يجب ان يكون
متأخرا عن ثبوتها في نفسها فان لم يلزم محذور في الوجود
الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوته للمهية في الذهن فلا يلزم
الانعدام الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا مخلص عنه في الوجود جود
الذهني والمطلق ثم ذكر في الرسالة عدم عروض الوجود
مطلقا للمهية بناء على ان الوجود امر حقيقي قائم بذاته لا يصلح للعروض
اصلا فيندفع الهرج والمرج وينحل الاشكالات الواردة في هذا
المقام ثم ان السيد سلك في التفصي عن الشبهة مسلكا آخر

وقال المحقق الدواني بقيامه بالمهية من حيث هي في زيادته في التصور
اراد بالمهية من حيث هي المهية المجردة عن الموجودية والمعدومية
وهي مجردة عنهما بحسب نفس الامر فلا يكون الموجودية في نفس الامر
زائدا عليها لا في الخارج ولا في الذهن وانما هي مجردة عنهما باعتبار
ذهني في زيادته عليها بهذا الاعتبار وهذا معنى قول المصنف زيادته دته
في التصور لا في نفس الامر وهو قريب مما افاده الاستاذ فتأمل
قوله وقال بعضهم اي في دفع الشبهة عن الاتصاف بالوجود
الخارجي لو قيل سلمنا انه لا يجري في مقامنا هذا اعني الاتصاف
بالوجود المطلق الا انه يجري فيما اوردناه فيه وهو الاتصاف
بالوجود الخارجي فالجواب انه غير مجدي ههنا لغيره كما قال الا انه
وبالجملة هذا غير حاسم لمادة الاشكال مطلقا **قوله** اذ انتقل
الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني اي اللابشرط كما نظيره
في الوجود المطلق **قوله** واستثناء الوجود من المقدمة القائلة
بالفرعية كما ارتكبه بعض من لا يعتد به لحكمة والقول بان ثبوت
الشيء للشيء كما اشار اليه العلامة للتجريد قول على حكم
انما قال ذلك ليشمل ثبوت الصور لموادها ليغ **قوله** القدح
في اثبات الوجود الذهني قد صرح بهذا في الحاشية والملخص

ان الحكم لا يتبين الا ان يثبت بذلك لانه قادح في اثبات
الوجود الذهني **قوله** ومن الامر البين ان المعدوم الخارجية
لا يتصف بالاعراض الموجودة في الخارج **قوله** على ما تقرر
واشتهر هذا مذهب جماعة من المتاخرين واما الحكماء الالهيون
فمذهبهم ان اثر الفاعل ليس الا نفس الماهية وان تاثيره ليس الا فيها
بمعنى الجعل البسيط المسمى بالجعل الابداعي وهو جعل الشيء
في نفسه لا الجعل المركب الذي هو جعل الشيء شيئا **قوله** الى غير
ذلك من الكلمات التي يعرض منه القول بعروض الوجود للماهيات
منها ان الايجاد نسبة بين الموجد والموجد بل تاخره
عن الطرفين مع انهم صرحوا بان الفاعل اوجد او لا فوجد
المعلول واذا كان الوجود ليس الا ما هو عين حقيقة الواجب
وموجودية الممكنات ليس الا مجرد انتسابها الى تلك الحقيقة
فلا ايجاد ولا وجود الا عين هذه الحقيقة فلا اشكال من وجه
واما ان الانتساب مع تخصص احد الطرفين فانما هو في الانتساب
الحقيقي المتحقق في نفس الامر ولكنهم لم يلتزموا ان الامر ليس
كذلك فالاشكال غير لازم **قوله** بناء على المشهور من العلة
التامة لا يجب تقدمها اقول العلة من حيث انها علة تقدمها

على المعلول

على المعلول واجب وما ذكروه في نفي تقدمها منظور فيه وقد اتفق
المحرر ان ليس على عدم تمام الدليل على ذلك وقد اشار اليه
بقوله على المشهور وقد بين ذلك مفصلا في الرسالة القديمة
قوله ولا مانع ان يكون عينية هذا النحو غير متصحح فانه لو سلم
عدم التقدم فلا يظهر انه لا مانع غير ذلك عن العينية فان العلية
سواء اقتضت التقدم او لا مانعة من ذلك فان العلية لو كانت
متحققة في نفس الامر فلا يكفي فيها التغاير بحسب الاعتبار بل يجب
التغاير في نفس الامر وفيما هنا يلزم عدم جواز كون الشيء
علة لنفسه مطلقا هناك **قوله** لا يبعد ليس هنا من الكلام شيء
المحقق للتجريد وقد فصل الكلام فيه واتفق المحرر انه
في الجواب الشيء على دفعه وادعاء البداهة في خلافه مع تنبيهات
وتوضيحات منها في ذلك الا ان السيد السند وافق في الكلام
في الرسالة فتامل **قوله** لانا نقول وجوده سواء عبر عنه بالمجموع
مجملا او بالآحاد بالاسر لا معا بل مفصلا وهذا هو الذي يقال
عليه الكثير من حيث الكثرة كما ان الاول يقال عليه المجموع من حيث الا اول
الوحدة وسيجيء انهما متحدان بحسب الذات وليس التفاوت بينهما
الا بحسب الاعتبار فحكمهما في الوجود واحد **قوله** ولذلك تعرض في موضعه

يعني لو بما تقرر ان الامر كذلك جوزوا لذلك تعدد المعلول
في المرتبة الثانية على النهج المذكور **قوله** انه يمكن الخ قال المحقق
في شرح الاشارات اذا صدر عن ا ب فيجوز ان يصدر عن ب شيء
وعن ا بتوسط ب شيء آخر ولو جوز ان يصدر عنه بتوسط آ ب ا لنسبة
لكان الصادر في هذه المرتبة الثانية ثلث معلولات وهكذا في سائر
المراتب ولم يذكر ههنا صدور المعلول عن مجموع الالف
والباء نعم قال في ثالثة المراتب يجوز ان يصدر عن ج د ما لا يحصر
وهذا هو الذي اعتمد عليه الاستاذ وجماهير المتقدمين **قوله** على ما هو
المشهور يمكن تعليقه بكل من الوجهين على التبادل ومحصله
تعليقه بالنفي او بالمنفي **قوله** الثانية انه الخ وان كان كل
واجبا وههنا كلام افاده العلم العلامة غوث العلماء هو ان
الامكان نسبة بين الشيء ووجوده وكذا الوجوب فاذا نسب
شيء واحد الى وجود واحد كانت بينهما نسبة واحدة
وكذا اذا اخذ شيئان مجتمعين معتبرين معا شيئا واحدا الى وجود
واحد كانت النسبة بينهما واحدة واما اذا نسب شيئان الى وجودين
امكن تحقق نسبتين وظاهر ان المجموع المعتبر منفصلا شيئان
منسوبان الى وجودين لا شيئان منسوبان الى وجود واحد

فلا بعد في تحقق النسبتين ومن ظاهر ان مورد القسمة الى الوجوب
والامكان انما هي النسبة الواحدة فان الوحدة معتبرة
في كل مقسم على ما هو المشهور فمجموع النسبتين خارج عن المقسم انتهى مد
ولا حاصله ان مجموع الوجوبين خارج عن الممكن بل انهما اي
واجبان لا احتياج في شيء منهما وعلى هذا القياس حال
مجموع الواجب والعقل الاول مثلا فانهما من حيث انهما مجموع واحد
لو قيل بناء على وحدته بامكانه فلا شك انه مركب اعتباري
وجاز ان يكون علته هو مجموع الجزئين بالاسر المغاير له ولو
بالاعتبار واما مجموع الجزئين بالاسر فلا يتحقق التعدد والتكثير
فيه واجبا والامكان بل الواحد واجب والآخر ممكن مستند الى الواجب
ولا شيء من المحذورات آه قال الشيخ ان الامور الكثيرة
قد يكون لها وحدة بالحقيقة واحدا في نفس الامر وذلك اما في
الخارج او لا في نفس الامر اعم كما للجمع قد لا يكون لها وحدة
في نفس الامر لكنه قد ربما يخترع الوهم ويعتبر لها وحدة
وان الكثير لا يكون واحدا الا بوحدة فالكثير من حيث انه
انضم بوحدة يكون واحدا واما بدون ذلك فكلا وكذا
يكون كلا واما بدونه فكلا فالكثير نظرا الى وحدته ومن حيث

انه في نفس الامر كان كلا ومجموعا في نفس الامر وان لم يكن
واحدا في نفس الامر فان اخترع الوهم له وحدة واعتبره
واحدا توهميا اختراعيا كان واحدا وكلا اختراعيا لا في نفس
الامر فالكل والجزء متضايفان فما لم يكن كل لم يكن جزء فان اريد
ان تلك الواجبات كل في نفس الامر فيمنع هذا لانه عرض وحدة
لها فيها وحصول المجموع والكل هناك اذ لم يكن في نفس الامر
كل ومجموع لم يكن هناك احتياج الى جزء ولا امكان بل لم يكن
الا واجبات غير ممكنة اما تحقق مجموع فيها وكل فكلا انتهى قوله
الرابعة انه لا شيء من المجموع وكل واحد بعد مستقل فيه
ولو سلم ان لهذا المجموع وحدة بها صار كلا ومجموعا
وان هذا الكل ممكن فلا نم احتياجه الى علة خارجة عنه ولم لا يجوز
ان يكون علة الكل مجموعا ذوات الواجبات الكثيرة فيكون
من حيث انها كثيرة علة لها من حيث انها واحدة وكل
ومجموع ولا حجر في ذلك قال الشيخ في النجاة لا بأس في ان
يكون شيء واحد علة لنفسه ومعلولا من جهتين انتهى
ولا يلزم مما ذكرنا كون الواجب معلولا فان المعلول هو الكل
من حيث انه كل وذلك ممكن كما اعترف به محقق المقام

وتلخيص المرام ان الامور المتعددة كالاثنين مثلا يوخذ
على وجهين تارة من حيث انهما معا مجملا وهما مجموع
واحد واخرى من حيث انهما معا لا مقابل مفصلا وهما متعدد
والاول مركب واحد اعتباري والثاني متعدد حقيقي
فهذان الاثنان اما واجبان تعالى شانه عن التعدد واما
واجب وممكن كالواجب تعالى والعقل الاول واما ممكنان وعلى الكل
تعلل الكل باعتبار الاول بالاعتبار الثاني وفي السيد
على هذا دفع الشبهة ابداها وقد مر وقال الاستاد وبين جزء
مغايرة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر والمغايرة بين العلة
والمعلول لابد ان يكون كذلك فلا تنحل الشبهة وعلى ما مر
اندفاع الشبهة ظاهر لان المغايرة وان كانت بحسب الاعتبار
الا ان المعلول ههنا ليس امرا اعتباريا وجواز تعليل بعض الاعتباريات
ببعض مما لا شك فيه على ما صرح به الشيخ في النجاة ثم ان نقل
الكلام الى الكل بالاعتبار الثاني فلا يخلو اما ان يكون الاثنان
بالاسر كلاهما واجبا او واحد واجبا والاخر ممكنا فيمنع في الاول
لا علية ولا معلولية وفي الثاني معلولية الممكن للموجب لا الكل وبكون
كل منهما ممكنا فكل منهما معلل بعلة مستقلة له وبالجملة

فلا يحتاج الكل الى علة مستقلة اخرى قال الاستاد س لا شك ان
مجموع الآحاد بالاسر في الاقسام الثلثة سواء لوحظ مجملا او مفصلا
موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية
بدون الوصف العنواني ذات الاثنين مثلا وهو موجود لا محالة
وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد موجود
وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض
الاثنينية موجودا وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له
من علة وفي مجموع الواجب والعقل الاول ليس شيء آخر
يصلح علة له فلا يحسم مادة الاشكال وكذا في مجموع الممكنات
المتسلسلة الى غير النهاية وللسيد ان يقول ان اريد
يكون مجموع الاثنين موجودا انه موجود واحد فغير مسلم
انهما موجودان اثنان كيف ولو كان الامر كذلك لزم من وجود
الاثنين وجود موجودات غير متناهية وان اريد انهما
موجودان فمسلم لكن يمنع ما قيل من انه ممكن قوله لاحتياجه الى الآحاد
بوجهم وانما الاحتياج في المركب وعند حصول التركيب وهو لا يكون
الا في المجموع من حيث المجموع ومن حيث الوحدة الاعتبارية
لا من حيث التعدد الصرف والكثرة المحضة فلا يتوجه ما ذكر

يقول ليس فلا بد من علة حتى يقال ليس هناك شيء آخر يصلح
علة له ولم يحسم الاشكال اما اولا فلزوم وجود امور غير متناهية
في مجرد تحقق الاثنين كما مر واما ثانيا فلزوم كون المجموع
المركب من الواجب والعقل الاول محتاجا الى علة مستقلة لنفسه كما اراده
الاستاد س واما ثالثا فلزوم كون هذا المركب ممكنا موجودا
بلا علة مستقلة في ايجاده كما نشأ اليه السيد س في مجموع الواجب
والعقل الاول ولو نقل الكلام الى الواجب وسائر الممكنات
كلا او بعضا اي بعض كان اتسع دائرة الاشكال ومن ههنا
يتوهم الاساس في برهان صاحب التلويحات على اثبات
الواجب وهذا البرهان لطيف على التوحيد قوله ومنهم من تكلف في منع
المقدمة القائلة بوجود المجموع قد مر انه هو العلامة في التجريد
قوله ومنهم من يقول على منوال ما سبق اقول ان السيد
ذكر هذا الكلام في مجموع الواجب والعقل الاول واعترض عليه
الاستاد بما قرره وادعاه ههنا وليس في كلام السيد اجراء
هذا الكلام في هذا المبحث حتى يعترض عليه بعين هذا الكلام وبالجملة
هذا الاستاد لا يخلو عن بعد وكأنه اراد انه يتأتى ههنا ان يقول
ما قال هناك قوله فليس هناك ممكن لا يوجد الكل حين الكفا

كثيرة ممكنة لانا نمنع ذا ونقول الكل من تلك الحيثية ليس الا واجبا
غير ممكنة الاجزاء ولا كلا حيث لم يكن هناك كل من تلك
الحيثية **قوله** ثم الاجمال والتفصيل انما يوجبان التغاير بين الملاحظة لا امرا
في الامر الملحوظ اي في انه امر من حيث هو ملحوظ اذ لا نسلم ان
التغاير في الملحوظ من حيث هو ملحوظ ليقتضي تعدده بما ذكر
قوله فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل واحد **قوله**
وانما جاز كون اجزاء الخ جواب سؤال مقدر لا يخفى تقريره
وتقرير الجواب ايضا **قوله** مختلفان في الوجود الذهني والعيني بحسب
الوجود الذهني **قوله** بل نقول الموجود توضيح للمقام على الوجه
الابسط كان الشيء علة لنفسه سواء اريد هناك كلام وفيه قوله
قوله واما الثاني فلانه عينه لوحظ مجملا او مفصلا وقد مر الكلام
عليه فتامل فيه **قوله** انتج منها انه لا يتصور موجودات متعددات
بوجود الوجود بناء هذا الكلام على ان مجموع الواجبين واجب
وعلى هذا لا يصح كون هذه صورة سنخ البرهان تفصيلا
للمجمل **قوله** واذا ثبت استحالة تعدد الواجب قال السيد لكن
ان نستفيد برهانا آخر على التوحيد من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا بان نقرر فساد السماء والارض على تعدد الآلهة

ومن الجائز ان يحمل الفساد على الانتفاء ويبين الترتب بان الاله
بمعنى واجب الوجود بالذات معنى واحد والمعنى الواحد يستحيل ان
يتعدد بنفسه بالضرورة كيف ولو تعدد بمجرد نفسه لزم وجود الكثير
بدون الواحد فاذا تعدد فلا محالة يكون تعدده بواسطة
امر آخر غير ذاته فيحتاج ح الى الغير في ثبات وجوده
فلا يكون واجبا بالذات هف فواجب الوجود على تقدير تعدده
كان ممكنا قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا ينقسم
بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا فعلى تقدير
تعدد الآلهة يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه يستلزم
انتفاء السماء والارض وسائر الممكنات انتهى وفي الاستناد
بنص ايضا منبني عليه الا انه لم يخصص بيان الملازمة بما ذكره المعلم
الثاني حيث قال واذا ثبت استحالة تعدد الواجب بالبراهين
المذكورة فافهم وههنا وقع امر صعب هو ان الاشكال
الذي ابداه ابن كمونة باق بحاله الا ان السيد زعم انه
تخلص منه لما قال انه تعالى موجود بحت لا ماهية له نعم اصلا
وصرح بان كل ذي ماهية معلول فبناء الشبهة التي ابدعه
ابن كمونة انما هي على اثبات الماهية والحقيقة المغايرة

للموجودية والواجبية واما الاستاد س فان مال نحو بعض
عباراته لا هذا الكلام الا انه بالغ في الحواشي الجديدة في رده
وتزييفه فنصب على البعض من الشبهة وعندي ان التوحيد بمعنى
ربما يشتبه على بعض الاذهان القاصرة ووجوده تعالى بين بل بديهي
ايضا والثلثة الملحى هو ما اختاره الاستاد س في هذه الرسالة
واشار اليه المحقق في ابطال التثنية وحجته احد دلائل بطلانه
ووجه الاستاد س بما ذكره في الحاشية واختاره ههنا وجه
السيد بتغير آخر ولا يبعد ان يدعى ان تحصيل التعرض بين واحد
ونعم ما قيل ولله در قائله ٭ زهى نادان كه او خورشيد تابان ٭
بنور شمع جويد در بيابان **قوله** وقال اشارة الى اطلاق آخر
للاحدية اشمل من الاول وحاصله شمول الاطلاق الثاني للاحدية
بالمعنى الاول وللواحدية ايضا **قوله** فيكون الجملة ابعد من الوجود
والجزء اقرب منه مع ان الكل لانه واجب بحت ان يكون اقرب
من الوجود من الجزء لانه ممكن ابعد منه ولا يخفى ان كلمة من ههنا
في الرسالة وفي الحاشية ليست هي من التفضيلية بل هي
من المتعلقة بالبعد والقرب ومن التفضيلية محذوفة يدل الكلام
عليها يعني ان الجملة ابعد من الجزء من حيث الوجود والجزء اقرب

لبعض شعراء العجم

من الكل ايضا من حيث الوجود وفي بعض النسخ الوجوب بدل الوجود
وكلاهما صحيح ثم لا يخفى انه يمكن ابطال الشق الاول بهذا المحذور
بل هو اولى حتى لا يكون منوطا بامر آخر يستعمل المموه **قوله** لان
الاجزاء التحليلية ٭ اراد ان المدعى ههنا عام شامل لنفي
الاجزاء بالفعل والاجزاء التحليلية ايضا مع ان هذا البيان
لا يتم فيها على ما بينه **قوله** فلا يلزم تقدمها عليه في الوجود الخارجي
كانه اراد به الوجود في نفس الامر بقرينة قوله فتلك الاجزاء
وجزء وهمية **قوله** وبالجملة لا يخفى ان هذا الكلام ما حصل العقد السيد
ذاهب الى ان تقدم العلة على المعلول حتى تقدم الفاعل المستقل
بالتأثير عليه ليس في نفس الامر وانما هو بحسب ملاحظة العقل يعني ان
العقل اذا راى العلة ومعلولها الى الوجود وجد العلة اقرب منه
والمعلول ابعد منه ويعبر عنهما القرب والبعد بانه وجد العلة
فوجد المعلول ومصرح بانه ليس في ذلك الا مجرد حقيقة بالوجود
وقال ولو تقدم الفاعل المستقل على المعلول في نفس الامر لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة هذا وقال في هذا الحكم شامل للاجزاء
التحليلية ايضا فيحصل كلامه ان تقدم العلل مطلقا سواء الامور
الخارجة والاجزاء الداخلة تقدم وهمي ليس بحسب نفس الامر

فعلى هذا الراى يختار من الشقين الشق الاول فقوله فهو ليس
متقدما على المتصل في الوجود الخارجي ان اريد به التقدم بحسب
نفس الامر فهو مسلم ومن الذي يدعي في الاجزاء التحليلية التقدم في
نفس الامر وفي اي علة ومعلول تحقق حتى يكون انتفاؤه في الاجزاء
التحليلية غير مفيد فان اريد به التقدم بحسب الوهم فغير مسلم كيف
والتقدم الوهمي كما هو ثابت في سائر العلل بالنسبة الى المعلولات
لا يقتضي المغايرة بحسب الوهم وهذا حاصل في الجزء المنتزع بالنسبة
الى المتصل الواحد ومن الخفي في كلام السيد سند والاستاد المحقق
تبعا لاكثر المحققين ذاهب الى ان تقدم الفاعل المستقل بالتاثير على
المعلول انما هو بالذات والعلية تقدم بحسب نفس الامر بل بحسب الخارج لا انه
تقدم بحسب المرتبة لا بحسب الزمان وتخلف المعلول عن العلة التامة انما
يستحيل بحسب الزمان لا بحسب المرتبة وكذا في سائر العلل الناقصة
وذاهب الى ان الاجزاء العقلية التحليلية من حيث انها امور
متغايرة لو اعتبر لها تقدم فهذا انما هو بحسب الوهم لان التغاير
ليس كذلك ومن حيث انها عين الكل وموجود بوجوده
في نفس الامر لا يتصور لها تقدم اصلا فلا يصح الاستدلال على المطلب
كما ذهب اليه المعلم الثاني **قوله** وكذا الاستدلال على هذا المطلب

وان كان عاما للاثنين لزم الاحتياج والامكان من كون الواجب
ذا اجزاء عينية خارجية كما كان واضحا لم يصح لزوم الامكان
فيه لم يتعرض في الاستدلال الى نفي هذا النحو من التركيب بوجه
الى نفي التركيب العقلي من الاجزاء التحليلية الغير المحمولة لعدم صحة
لزوم الامكان فيه ولهذا قال مجرد التحليل واما الاجزاء المحمولة
فلا يصح بهذا البرهان نفيها عن الواجب تعالى ولهذا اورد البرهان
على بطلانها بوجه آخر كما سيجيء في قوله وان ثبت ان الله تعالى **قوله**
وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق تقريره من المقدمات
الحول واللازم باطل اما اولا فلزوم تعدد الواجب تعالى عن ذلك
واما ثانيا فلان الوجود المتأكد الذي شان الواجب لا يكون
الا هو لا بد ان يكون امرا محصلا مستغنيا في نفس الامر ممتازا
عن جميع ما عداه هناك ومثل هذا لا يتصور ان يكون جزءا
تحليليا لشيء ما فضلا عن الواجب تعالى واما ثالثا فلانه
يلزم حينئذ تقدم الجزء المغاير على الواجب في نفس الامر فلا يكون
الواجب واجبا **قوله** وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لو قيل يكون
ذلك الجزء غير واجب لكان اوضح بالدليل والاسلم من المناقشة
بانه يجوز ان يكون ممتنعا فتامل فيه **قوله** وقد تقرر عندهم

ان الجزء التحليلي الغير المحمول **قوله** اعلم ان الماء مثلا والخمر لا اولى
تبديل الخمر بطا او ماء الورد **قوله** فان الموضوع للمتصل الخ
اي ما يوضع ويحمل عليه انه متصل واحد بالحقيقة في مثل قولنا هذا
الجسم متصل واحد ليس الا جسما بسيطا متفقا بالطبع **قوله** جسم بسيط
بل حقيقة واحدة متفقة بالطبع كما هو مقتضى البرهان والبديهية
ولا يفرق في ذلك بين منفصل ومتصل سواء كان جوهرا جسما
او غيره او عرضا كالمقولات الاربع التي وقعت فيها الحركات
الاربع وهذا الحكم وان كان بينا اي انه بديهي ويتعلق العقل
بالقبول الا ان فيه بحثا اشار اليه السيد حيث منع هذا
الحكم واسنده بما صرح به المعلم الثاني من ان مقولة الكيف التي وقع
فيها الحركة الكيفية مع اتصالها بحسب الحقيقة وفي نفس الامر متحللة
على مراتب اي انواع متخالفة وهي اجزاء تحليلية لهذه الكيفية
الواحدة المتصلة قال السيد الشريف بعدما حقق ان الحركة
وقد تبين بذلك ان تلك الانواع المتبدلة في الاشتداد انما
هي بالقوة كالآنات على ما صرح به الفارابي وانما حكموا بان
الامور المختلفة المفروضة في الاشتداد انواع بناء على ان الاشياء
المختلفة بالشدة والضعف يكون مختلفة بالحقيقة على مذهبهم

لان المهية واجزائها لا تقبل شدة ولا ضعفا فلا يكون
النوع او الجنس مقولا بالتشكيك على جزئياته ثم ان الاستاد س
او رفع الحاشية الجديدة على ما نقله السيد من المعلم الثاني
من ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع
فيها الحركة انواع مختلفة انه قد توهم ان هناك امرا متصلا
واحدا انتهك الى انواع اجزاء تحليلية له وهو غير مسلم فان هناك
امرا واحدا هو التوسط وهو موجود بالاسر في كل حد من حدود
المسافة ويرتسم منه في الخيال امر ممتد منطبق على المسافة
فتلك الانواع بمنزلة الحدود المفروضة له اجزاء مفروضة
له كيف ولو كانت اجزاء مفروضة له لزم تركيب الامر الممتد
من غير ذي المقدار وهو باطل قطعا واقول فيه نظر لسبقان منه
تحقيق الاستاد س فيه ينبغي ان قول المحقق ولا تزايد فيه
ولا اشتداد وهو انه قال من البين انه يمكن ان يعرض
للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة
فاما انه لا يوجد شيء من تلك الافراد في الخارج وهو المطلوب
او يكون بعضها موجودا فيه دون بعض وهو محال اذ هذا ترجيح
و... او يكون جميعها موجودا فيه وهو محال لاستلزامه المحذور

او على هذا التقدير بين لا يتميز بين فردين منها فرد زمان لانه
قد فرض ان جميع الافراد الممكنة الا نقراض موجودة بالفعل
انتهى وظاهر انه على هذا التقدير لا يكون مقولة الحركة الا عين
ذوات تلك الافراد باسرها فانه اذا المتحرك لم يحصل في اثناء
الحركة الا هذه الافراد اما بالقوة او بالفعل على اختلاف
الرايين فانحصار الافراد في الجزئية ولا يتصور ح الكفاحدود
فتثبت ان الاجزاء مع كونها حقايق مختلفة بالنوع يكون
اجزاء للمتصل الواحد بالقوة كما صرح به السيد وهذا مخالف
للقاعدة الكلية التي نقلها الاستاد س عن التحصيل ومشى
اليه الشيخ وغيره وههنا دقيقة اخرى وهي انه كما تنبه
اي نوع مخالفة بين كلامي الاستاد س المحقق كذلك
يلوح نوع تناف بين كلام السيد وهو انه قد صرح في ذلك
المبحث بان مراتب المقولة بالاسر تحصل بالفعل وقت التلبس
بكل منها وان القول بعدم افراد المقولة خلاف البديهة حتى
قال وما يقال في اثبات خلوه عنها مصادم للبديهة غير محتاج
للجواب وقد حكم ههنا بكون تلك الافراد انما هي بالقوة
حتى يثبت به اتصال مقولة الحركة ثم تأتى نقض القاعدة المذكورة

يكون اجزائها انواعا متخالفة بالحقيقة والجواب عنه بان الاجزاء
المتخالفة بالنوع كالعظم واللحم والشحم اجزاء فرضية تحليلية
لبدن زيد بناء على انه ما كانت الوحدة فيه بالفعل فالجزء بالقوة
كما قاله بهمنيار مشكل في غاية الاشكال فتامل فيه **قوله** والحكماء
ردوا مذهب ذي مقراطيس بناء ابطال هذا المذهب
على ثلث مقدمات احديها المقدمة المنقولة عن التحصيل وهو ان
الاجزاء الفرضية لتلك الاجسام الصغار بل المطلق المتصل
تشارك وتشارك الكل في الحقيقة وهذه مبرهنة او ضرورية
والثانية وهي مسلمة من الخصم ان تلك الاجسام الصغار
متشابهة في الحقيقة اشار اليه س بقوله وتشارك
باقي الاجزاء اي وتشارك الاجزاء الفرضية لجسم باقي الاجزاء
اي باقي الاجسام المعدودة الآخر التي هي اجزاء الجسم المركب
وهذا لازم من مجموع المقدمتين المذكورتين فان هذه
الاجزاء الفرضية التحليلية لما كانت تشارك الكل في الحقيقة
والكل تشارك في الاجزاء كذلك كانت تشارك
الاجزاء الباقية فيها والثالثة معقودة مطوية في عبارة
الكتاب وهي كون احكام افراد طبيعة واحدة متفقة

حكام

في الكل وبالجملة افراد الطبيعة الواحدة لا تختلف في اللوازم و
والاحكام مثل الوجوب والامكان والامتناع وهذه
لبيّن بما نبّه وعلى هذه النكتة يتفرع قوله فيصح ان يقع
على الاجزاء العرضية الافتراق الذي يصح على الاجزاء الباقية
بل الكل وواحد من الاجزاء الباقية وعلى الاجزاء الباقية
بل على الكل والجزء الباقي الاتصال الجائز على الاجزاء العرضية
والمقصود في ذلك المبحث وجوب التساوي على الكل في تقديري الافتراق
والاتصال كما اثبته الشيخ في مطلق الاجسام البسيطة القابلة
لهما مثل الماء قوله فنقول لا يتصور حتى مع عبارة الاستاذ من
ان يكون هكذا فنقول لا يتصور ان يكون له تعالى جزء تحليلي
والا يلزم ان يكون له جزء خارجي وفي النسخ الآخر غير معتبرة
لما قرر بناء على المقدمات السابقة المذكورة في قوله ويمكن ان يقرر الدليل
على هذا المطلب كما سيظهر من بيان الملازمة على الوجه الذي وضحه
في قوله اذا تمهد ذلك الى آخر الكلام قوله فيكون الواجب
لو كان جزء تحليلي مفتقرا الى الجزء الخارجي هف فمن ههنا بعد تسليم
الملازمة يتضح ان الواجب يمتنع ان يكون له جزء تحليلي قوله
مع انه يلزم تعدد الواجب ولنفيه يلزم تأخر الواجب تعالى عنه

طالوه

بحسب الوجود الخارجي كما مر قوله فيكون جزءا خارجيا لا تحليليا
بناء على ما نقل من صاحب التحصيل قوله مع انه يلزم تركب الواجب
من الممكن بالفعل فيلزم تقدم الممكن على الواجب في الوجود الخارجي
تعالى عن ذلك قوله وهذا التحقيق ما قاله المعلم الثاني وتلخيصه
ان الجزء التحليلي الغير المحمول للواجب تعالى اما واجب الوجود مثله
او غيره وعلى الاول يكون واجبا وعلى الثاني غير واجب
وعلى التقديرين يكون موجودا بالفعل متحصلا في نفسه
فيكون جزءا خارجيا لا تحليليا هف مع لزوم محذورات
اخرى قوله واما الاجزاء العقلية الى الاجزاء الخارجية
في الماهيات المحصلة متغايرة بالحقيقة واما الاجزاء الذهنية
وتسمى اجزاء تحليلية فقد تكون محمولة وهي اما اجناس
وفصول واما اجزاء متساوية في الصدق على ما جوزه
بعضهم وعلى التقديرين يكون متخالفة بالحقيقة وهذه
تسمى اجزاء معنوية وعقلية وقد تكون غير محمولة وتسمى
اجزاء مقدارية وهذه هي التي بهمنيار انهاها تشارك
وتشارك الكل في الحقيقة قوله فيظهر امتناع انقسامه
اليها بان لا تنقسم منهم ههنا كما هو لا يشمل الاجزاء المقدارية

كما سنشير اليه **قوله** وبوجه آخر مفصل تفصيل المقام انه لو
تركب الواجب في العقل فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجوده
والمجموع وجود الواجب او احد الجزئين عين وجود نفسه دون الآخر
او لا شيء من الجزئين عين وجود نفسه وعلى الاول امتناع
الحمل ظ اذ وجود المجموع مجموع الجزئين ووجود كل جزء عين
ذلك الجزء وعلى الثاني يكون الجزء الذي عين الوجود وحده
واجبا والجزء الآخر ممكنا خارجا عنه فلا تركب في الواجب
وعلى الثالث فاما ان يكون كل من الجزئين عين وجود الآخر
او لا وعلى الاول يمتنع حمل احد الجزئين على الكل اذ وجود كل
جزء هذا الجزء الآخر فقط ووجود المجموع كلا الجزئين
وعلى الثاني يكون كلا الجزئين ممكنا فيكون الواجب ممكنا او
لغيره الممكن مستند الى الواجب فيلزم استناد كل من الجزئين
الى الكل فتأمل هذا او توجيه المنع في بعض الشقوق من هذه
التقريرات ظ وقال في حاشية الحاشية لغيره ويمكن
تلخيص الدليل بان يقال كل من الجزئين عين وجوده لم يصح
حمل احد الجزئين على الآخر ولا على الكل وان كان
احدهما فقط عين وجوده كان هو الواجب فلا تركيب فيه

وان كان كلاهما عين الوجود كان الواجب ممكنا ويمكن جعل المحذور
في جميع الشقوق امتناع الحمل الذاتي كما لا يخفى على الفطن انتهى
قوله وعلى الاول يكون الواجب ذلك الجزء الذي عين الوجود
لان المتعين المتحصل بذاته وهو الواجب انما هو عين الوجود
المتأكد **قوله** وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب ولغيره يلزم ان يكون
كل منهما جزءا عينيا متحصلا بذاته ممتازا عن الآخر فما فرض جزءا
تحليليا لم يكن تحليليا بل جزءا عينيا يحتاج الواجب اليه في الوجود
العيني تعالى الله عن ذلك ويلزم هذا على التقدير الاول ايضا
قوله ولغيره لو تركب الواجب قال في حاشية التجريد الاجزاء
العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول
فظ واما الثاني فلصحة الحمل ووجودهما عين ماهيتهما ولغيره قد ثبت
واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما معا
ان الواجب لا ماهية له وراء الانية كما مر ومعنى ذلك انه شخص
بسيط لا يحللها العقل الى ماهية وتشخص ولا الى ماهية ووجود
اذ لو كان له ماهية كلية لم يكن من حيث ماهيته موجودا بل
احتاج الى امر آخر به يتحصل تشخصه فلا يكون وجوده عين
ماهيته ولو كان هويته بسيطة ولكنها غير وجوده احتاج
اتصافه بوجوده الى علة فاما ان يكون علة الهوية او غيرها

وكلاهما مح على ما فصل في مقامه والحاصل انه واجب الوجود لا يمكن
ان يتعلق لشيء اصلا سواء كان اجزاء او موصوفا اذ على آخر
التقديرين يكون وجوده وصفا لغيره بمعنى انه يكون هناك
شيء موجود وكل ما هذا شانه فهو ممكن كما مر انتهى وهذا
التقرير طريق مشى اليه السيد في عينية وجود الواجب
والاستاد ايضا تمكن عليه في مواضع عديدة من الحاشية الجديدة
قوله وهذا ان الوجهان الثاني والثالث والثاني هو بعينه ما فصله
السيد وحققه في مواضع عديدة لا سيما في الرسالة العلية
ولكن الاستاد قد زيف ذلك في الحاشية الجديدة اكثر
من ان يعد ويحصى فتامل فيه **قوله** بل هو فصل محض بري
عن شوائب القوة ونفي الاجزاء التحليلية عن الواجب تعالى منوط
بهذا الكلام عينية الوجود لعينه منوط به **قوله** فان ما بالقوة
من حيث هو بالقوة معدوم فهو لكونه ناظرا الى ان موضوعها
الموجودية هو الماهية المجردة وان الشخص الموجود يحلله
العقل الى هذه الماهية بهذا الاعتبار والى الموجود المطلق
واليه ذهب السيد في تحقيق قول المحقق وتمامه بالماهية
من حيث هي وقال هناك ولهذا قال المص فزيادته

في التصو

في التصور لانه نفس الامر والاستاد المحقق انكر ذلك عليه هناك
واعتبر الماهية لا بشرط فيه وتامل فيه **قوله** المهيات في حد ذاتها
بالقوة فيه تصريح بما مر التلويح اليه **قوله** وبالقوة لا يصلح
ان يكون مصدرا للتاثير غير مسلم الطرف الآخر يدعون
البداهة في ذلك زاعمين ان الفاعل بالحقيقة انما هو
محض ما يكون بالفعل وهو ليس الا الوجود القائم بذاته
قوله وستبين ان البسيط الحقيقي اقول هذا اي ههنا مصادرة
بل هي فيه ظ وذلك لانهم ثم ينتهي على ذلك امتناع كونه
تعالى فاعلا وقابلا لشيء واحد لتحقق جهتي الحقيقة مع ان القبول
والفعل متنافيان فلا يجتمعان في شيء واحد بالنسبة الى شيء واحد
من جهة واحدة ثم بنى على ذلك امتناع اتصاف الواجب تعالى
بصفات حقيقية فيتوقف على هذا التقرير نفي الصفات
الحقيقية ومن جملة ما يتوقف عليه الوحدة الحقيقية نفي الصفات
الذات وهذا دور ظاهر على ان نفي الصفات الاعتبارية عنه
تعالى دونه خرط القتاد **قوله** فهو علم اعم من ان يكون علما بنفسه
او بغيره **قوله** النفس الناطقة من حيث تجردها عن المادة
ما وقع في بعض النسخ من الماهية سهو من قلم الناسخ علم وعالم

للممتنع له انه يقول ان ما بالقوة ما دام بالقوة
انه لا يكون له شانية التاثير وانما اذا صار بالفعل
بالموجودية فعدم صلاحيته صح صح

ومعلوم من حيث تجرده عن المادة علم ومن حيث قيامه بنفسها
عالم فيكون معلوما لنفسه والحاصل ان تجرد الشيء عن المادة
يقتضي كونه علما فلو كان قائما بالغير كان علما لذلك الغير
ولو كان قائما بنفسه كان علما لنفسه فيكون عالما البتة ويصير
بذلك معلوما قوله كانت حاسة ومحسوسة او احساسا
كالعلم بعينه قوله وهو تعالى من حيث انه يصح الى اخر العبارات
تامل وتحقيق الامر رجوع الى كتبهم المبسوطة قوله اذ القدرة
ما به يصح وما اشتهر ان القدرة اي صحة الصدور واللاصدور
فذلك تجوز ومسامحة قوله فمرجع الصفات الذاتية
كلها الى العلم ومرجع العلم الى الذات فليس الا هو والبقية ترجع
الاو كله قوله وكذا العامل اذا اجتمع فيه شرايط القبول
يكون نسبته الى وجوده ونسبته اليه بالامكان قوله وانت
تعلم ضعفه لان القابلية انفع التحرير بان على صحة هذا
الجواب بناء على حمل القابلية في المسئلة على التهيؤ والاستعداد
والصلاحية والحق انها محمولة على الاتصاف والموصوفية والمحلية
ومحصله ان الشيء الواحد البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه
بجهة من الجهات لا يكون فاعلا للشيء وموصوفا به ومحلا وقابلا له

بالفعل ليس فرع تهيئة الشيء له الصلوح والاستعداد قالوا انه
تعالى ليس له صفة زائدة قائمة بذاته والا كان ذاته تعالى
قابلا لهذه الصفة وموصوفا بها ومحلا لها ومن المعلوم ان
الفاعل لها لا يكون الا ذاته تعالى فيلزم كون الشيء الواحد
الحقيقي فاعلا لشيء واحد قابلا له موصوفا به بعينه وهو محال
الايجاب لان الفعل يقتضي الايجاب والقابلية والموصوفية تقتضي
الامكان ويتوجه عليه الايراد المذكور وتحريره ان اريد
ان الفاعل عند استجماع الشرايط وارتفاع الموانع
وصيرورته فاعلا بالفعل يجب وجود المفعول له فكذا القابل
اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل
وجب وجود المقبول فيه وان اريد ان القابل
وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل
وحده لا يجب معه وجود المفعول ولا عدمه وظاهر ان الفرق
الذي اتفق عليه النظر بانه غير ثابت ههنا لان الحمل على الاستعداد
علة خروج عن البحث وعدول عن المعنى المراد اللازم
كيف وظاهر ان الصلاحية والاستعداد لا يلزم من كون
صفاته تعالى زائدة على انه قائمة به وانما اللازم مجرد الموصوفية

وبين ان الموصوفية بالفعل لا يمكن ان ينفك عن وجود المقبول
فوجود المقبول بالفعل حالة كمال وجود المفعول بالفعل
فلا فرق قال السيد في حاشية التجريد القابلية اما عبارة
عن كون الشيء متهيئا لقبول الاثر وذلك اذا اريد
بها الاستعداد واما عبارة عن كون الشيء جائز الاتصاف
بالاثر وذلك اذا اريد بها الامكان الذاتي واذا اعتبر
معها تحقق شرائطها وارتفاع الموانع عنها لا تقتضي حصول
الاثر بالفعل بل جوازه او استحقاقه فعلم ان القابل من حيث
انه متصف بالقابلية لا يجب به وجود المقبول بل يصير
متهيئا له او ممكن الاتصاف به بخلاف الفاعل من حيث انه
متصف بالتأثير بالفعل فانحلت الشبهة وكان منشأوها عدم
الفرق بين القابلية وبين المقبول بالفعل في الاتصاف
قال السيد في الرسالة اقول الفرق بين الصورتين
ان الفاعل بمجرد استعداده لا يؤثر في امر لا يصير فاعلا له
بالفعل وانما يكون فاعلا اذا اثر فيه بخلاف القابل فانه
بمجرد استعداده لقبول الشيء يصير قابلا له بالفعل سواء
حصل ذلك الشيء فيه او لم يحصل الآن كالثوب الابيض

لسائر الالوان فاذا انتسب شيء الى ما هو فاعله بالفعل كان واجب الحصول
معه واذا انتسب الى ما هو قابله بالفعل كان حكمه الحصول معه الجواز
ان لا يكون حاصلا فيه فاذا كان امر غير ذي جهتين
فاعلا وقابلا لامر واحد لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب
بواسطة انه فاعل بالفعل له وبالامكان بواسطة انه قابل بالفعل له
فقوله القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا
بالفعل وجب وجود المقبول فيه غير مسلم انتهى اقول الظاهر ان
اتفاقهم على تزييف الجواب ورفع الشبهة بحمل القابلية على الاستعداد
والامكان الذاتي والمعترض على هذا الجواب يريد بالشبهة
بحمل القابلية على القبول بالفعل يعني الاتصاف لا الامكان الذاتي
والاستعدادي وظاهر ان اللازم هو الثاني دون الاول قال
السيد في حاشية التجريد لاشك ان المعلول ان توقف
وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي بنفسه وبجعله
واجب الحصول وموجبه دون ولذلك قيل له المقتضي والموجد
ومانعه الوجود والقابل لا يقتضي المقبول ولا يجعله واجب الحصول
بل ليس له الا استحقاق وجود المقبول الامكاني ونسبته
الفاعل الى المفعول بالايجاب فالفاعل يوجب المعلول والقابل

لا يوجبه بل يستحقه فلا يكون القابل فاعلا وعلى هذا التقرير
لا يتجه النقض بالقابل المستجمع بجميع شرائط القبول لانه وان
كان حصول القبول لانه وان ~~كان حصول القبول~~ منه واجبا
لكن القابل لا يكون مقتضيا لحصوله موجبا له بل الاقتضاء والايجاب
من قبل الفاعل ليس الا ولا يرد النقض ايضا بان الايجاب
من جهة الفاعلية والامكان من جهة القابلية فيكونان في جهتين
ولا محذور فيه لان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم
على فعله بالذات وامكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله
فلو كان الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فاعلا لشيء
وقابلا له لكانت فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه
ويقتضيه وجهة اخرى بها يستحقه ويمكن حصوله فيه
انتهى قوله ان ايجاب الفاعل دليل بقوله ولا يرد
النقض في هذه العبارة مناقشة لان كلام المعترض ليس
نقضا بل انما هو منع وسند والامر هين فتامل ثم اجيب
عن اصل الاعتراض بوجه آخر وهو ان الفاعل يمكن ان يكون
مستقلا في بعض الصور موجبا لمفعوله من حيث انه فاعل
دون القابل اذ لا يمكن استقلاله وايجابه من حيث انه

قابل لشيء من الصور فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان
الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وحينئذ اقول فيه نظر لانه
ان اريد بقوله الفاعل يمكن ان يكون موجبا لمفعوله من
حيث انه فاعل ان نفس مفهوم الفاعل من حيث هو يمكن
ان يكون موجبا فهو باطل في جميع الصور قطعا وان اريد ذات
الفاعل مقيدا بحيثية الفاعلية او معللا بها يمكن ان يكون
موجبا فهو ممنوع بل ظاهر ان التقييد بالفاعلية والتعليل بها لا مدخل
لشيء منهما في ايجاب الفاعل واقتضائه وان اريد
ذات الفاعل من حيث هو ذاته كالشمس مثلا يمكن ان يكون
موجبا فهذا مسلم لا شك فيه ولكن لم لا يجوز ان
يكون ذات القابل من حيث هو كالشمس بعينها موجبا
في بعض الصور وما هذا الا اول المسئلة وليس في صورة هذا
التصوير اجتماع المتنافيين اذ ليس فيه الا اقتضاء ذات
ما من حيث هو بصفة ما في نفسه وكما انه ليس لصفة القابلية
مدخل في هذا الايجاب والاقتضاء لا تقييدا ولا تعليلا كذلك
ليس لصفة القابلية مدخل فيه كذلك ليلزم نفي الاقتضاء والايجاب

للذات من حيث هو بالنسبة الى الصفة ما في نفس ذاته فيا ول الام
الى ان نفس الذات القابل الصفة ما يوجبه لهذه الصفة فيها
مع قطع النظر عن الفاعلية والقابلية لبعيد اولعقلي ليس فيه
محذور اصلا ويمكن اجراء هذا النظر على بعض ما اراده
السيد سند في الحاشية **قوله** واجيب عنه بانا اقول
يتوجه عليه مثل ما مر وتحقيقه ان نسبة الفاعل وكذا القابل مع التقييد
بصفة الفاعلية والقابلية والتعليل بهما الى المفعول او المقبول
ليس بالوجوب اصلا نعم قد يكون نسبة ذات الفاعل من حيث
هو بصرافته الى الفاعل بالوجوب والاقتضاء ولم لا يجوز ان
يكون هذه العبارة بعينه قابلا للصفة ايضا ويكون الذات
من حيث هو مقتضيا له **قوله** واقول قد سبق توضيحه
انهم جوزوا كون علة له مع انه عين ذاته وذاته واحد
بسيط حقيقي قدرة باعتبار رجحة الفعل والترك بسببه
وارادة باعتبار وجوب الفعل عنه فلم لا يجوز ان يكون
الامر في القابلية والفاعلية ايضا كذلك فيكون باعتبار
الفاعلية يجب له الصفة وباعتبار القبول لم يجب بل لم يناف
له ذلك تعالى ههنا بسيط **قوله** وبالنظر الى علمه حيثيتين — حيثيتين

اي من حيث كونه قدرة وارادة كما سبق **قوله** فلان يجوز
في الذات وفي بعض النسخ فجوازه **قوله** فنقول ههنا الامكان
من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية هذا الكلام
ذكره الشارح العلامة في شرح التجريد واعترض عليه السيد سند كما
نقله عنه س **قوله** فاما ان لا تقولوا بتحقق القدرة كما هو
المشهور من مذهب الفلاسفة **قوله** بل كان هناك ايجاب
محض هو ضد الاختيار بمعنى صحة الصدور واللاصدور وصحة
الفعل والترك وفيه تامل لان عدم تحقق القدرة بالمعنى
المذكور وتحقق الايجاب الذي هو ضدها مذهب مشهور
للفلاسفة وهم لا ينحاشون عنه اصلا فلا فساد فيه
قطعا ولا بعد ان يكون قوله فتامل ناظرا الى هذا او التحقيق
ان الحكماء لا يقولوا بالقدرة بمعنى صحة الفعل والترك ولا محذور
عقليا ههنا عليهم واما المعتزلة وهم المثبتون للقدرة
بهذا المعنى ففي عليهم الاشكال وفي عبارة الاستاد س
نوع من التشويش فتامل **قوله** فالواجب تعالى كذلك يعني
انه بسيط حقيقي وقوله لم لا يجوز لقوله واذا ثبت
وتحصيله ان الواجب بسيط حقيقي والبسيط الحقيقي بالنسبة

ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا بالواحد تعالى لا يجوز ان
يكون بالنسبة للصفة قابلا وفاعلا معا وعلى هذا لم يجز ان
يكون صفاته تعالى زائدة على ذاته لانه يلزم ح اجتماع
القابلية والفاعلية في ذات واحدة بسيطة حقيقة اقول
وفيه ما مر من المصادرة والمنع **قوله** وعلى التقديرين يلزم
كونه تعالى فاعلا وقابلا اقول قد مر الكلام في استحالته
فتذكر **قوله** اما بالذات او بالواسطة وعلى التقديرين
يكون الواجب فاعلا للصفة فيلزم كون الشيء الواحد فاعلا
وقابلا اقول وفيه نظر لان القابلية ح يكون من حيث الذات
واما الفاعلية فليست الا بواسطة المعلول سواء كانت
علة متوسطة او آلة فالفاعل والقابل ح ليسا واحدا حقيقيا
قوله ان التعلق بين المدرك والمعدوم هذا مبني على نفي — المدرك سار
كلام المعتزلة حيث اثبتوا للمعدوم ثبوتا عقليا ولا شك
انه لو تحقق هذا لصح ذلك ان يكون مصححا للتعلق بين المدرك
والمعدوم الصرف وكان حكم البديهة على ما ادعاه ليس
شاملا لحكم البديهة في نفي هذا الثبوت المعري عن الوجود
قوله في القوة المدركة كما في الكليات مطلقا بالاتفاق وفي الجزئيات

المجردة لنفيم عند بعضهم **قوله** او في الالة كما في الجزئيات
المحسوسة والالة اعم من ان يكون هي حواس النفس او قوة
خارجة عن النفس والبدن كما يكون حصول الصور فيها آلة للادراك
النفس **قوله** او عنده كانه اشارة الى المثل الافلاطونية
وحمله على تفنن العبارة بدلا من الاولين خلاف الظاهر بل الاول — الطبايع
اظهر **قوله** فانه لو فرض ارتفاع تلك المادة ح كان المراد منه
هو الانتفاء المطلق لا الانتفاء الطارئ بعد التعلق به **قوله** كما
في المرتسم والنائم **قوله** كان الادراك بحاله كما في المرتسم
ح قد اشتهر بينهم ان الادراك اقسام اربعة الاحساس
والتخيل والتوهم والتعقل فالاحساس هو ادراك
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك مكتنفة
بهيئات مخصوصة والتخيل هو ادراك ذلك الشيء مع تلك
الهيئات ولكن في حال غيبته بعد حضوره والتوهم هو ادراك
معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل هو الادراك
المجرد عن المادة سواء كان جزئيا او كليا ولا خفى ان ادراك
النائم والمرتسم مع ظهور انه ليس تخيلا ولا تعقلا ولا — تخيلا — الا
لا يندرج في الاحساس بالمعنى الذي ذكروه فلا بد من تعميم

معنى الاحساس الا ببعث ادراك خامس قوله حتى ان
المبصر بالذات انما هو الصورة المنطبعة فى القوة الباصرة
لا الصورة الحاصلة فى المادة الخارجية وبهذا يتضح ان
التجريد ليس لها بل هو نوع من التجريد وان الادراك
مطلقا يلزمه تجريد حتى فى الاحساس بالحواس الظاهرة
هذا ولو قيل انما هو الصورة المنطبعة فى الحس المشترك على ما حققنا
فى بحث الابصار لكان اولى والالة ليس بنى الكلام ههنا
على ظاهر قوله الصورة فان المحسوسة بالحواس الظاهرة
مجردة ما تخرج من هذه الصورة ما يراه المبرسم والنائم قوله
ضرب من التجريد فانها مجردة عن المادة الخارجية اذ ليست
هى الا مرتسمة فى القوى الحاسة كالباصرة مثلا وان اشترطت
لحضور المادة قوله اشد تجريدا وابراءة عن المادة من
المتخيلات كون المعنى الذى الجزئى اشد تجردا وابراءة
عن المادة من الصورة الجزئية المتخيلة لانه مستفاد من قلة
لوازم المادية فى المعنى كالمحسوسية والانقسام فانهما منتفيان
والمعنى دون الصورة فانتفاؤهما يدل على ان التجرد فى المعنى
اشد واتم ولكن بقى فيها ثبوت المادية من حيث تبعيتها

وتخصيصها بما يتعلق به من المحسوسات قوله ولذلك ينطبق على الصغير
والكبير كان هذا اشارة الى ان المعقول من المعقول انما
يكون كليا وعين الشخص المعلوم بالعلم الحضورى انما علم
انه معلوم لانه متعقل معقول الخ ومن ههنا اتضح ان الادراكات
المذكورة ارتباطية قوله هذا من طرف المدركات
التى هى الصور الادراكية حيث يندرج فى التجرد شيئا
فشيئا من اول الاحساس الى نهاية التعقل قوله ومن الجزئيات
مطلقا سواء كانت ظاهرة او باطنة قوله فلا يكون
معقوله بل المحسوسة ههنا تتناول المتخيلات
والمتوهمات ايضا ولذا وقعت فى مقابلة المعقولة قوله لكونه
كلية نسبتها الى الامور لا شك فى انهم اتفقوا على ان الكليات
ترتسم فى النفس المجردة وهى مدركها وانهم فى ارتسام الجزئيات
المجردة فيها تردد فبعضهم قالوا بذلك والمحققون منهم
نفوا ذلك بل اثبتوا ارتسامها فى الآلات وان اثبتوا
ادراكها للنفس المجردة وكلمة قد ههنا كانها اشارة
الى المذهب الاول لكن ان بناء الكلام السابق على التحقيق
وههنا بناء على ان الكلام فى الارتسام ولو عمم ههنا فيمكن

ان يكون كلمة قد اشارة الى العلم الحضوري الذي قد يكون
المعلوم به جزئيا بل لا يكون المعلوم فيه الا هو به جزئية
وعينيا مشخصة **قوله** ان مدار العاقلية والمعقولية المحققة
بالكليات والاصالة للجزئيات المجردة ليفهم وقد مر الاشارة
الى ذلك **قوله** على التجرد اى التجرد الحقيقي الذي هو مقتضى البرهان
على ان النفوس الناطقة مجردة عن المادة مطلقا غير منطبقة
فيها اصلا **قوله** الجريان بعض الدلائل التجرد فيها بل في النباتات
ليفهم فان الانبات الذاتي في الحيوانات و النباتات على الاطلاق
وطريان التحلل في الابدان والاجسام من اول الحدوث الى
آخر البقاء يدل على ان للحيوانات والنباتات ليفهم نفوسا مجردة
يكون مدار بقاء الذوات عليها ولو لم يتم ذلك فيها لم يتم في
الذوات الانسانية ليفهم **قوله** كان مدار المدركية
لا يخفى ان التجرد في المدركية هو التجرد الصرف والبراءة مطلقا
عن المادة واما في المدركية فعلى الوجه اللازم فالتجرد هاهنا
محمول على المعنى الاعم اعني بقاء الذوات مع وقوع التحلل
في الابدان يدل على انه زعموا على تجرد النفوس مع تحقق
التعقل وهو الصورة المجردة عن اللواحق والغواشي المادية

كما قالوا ليفهم تدل على ان العاقل انما يكون نفسا مجردة
واما مطلق المدركية فيدل على مطلق التجرد كما مر قال
السيد السند اعلم ان القوة المدركة قد يكون مكتنفة بالغواشي
المادية كالحواس ح لا تقدر على التعقل وقد يكون مجردة
عنها كالقوة العقلية ح تقدر عليه وان الامور الذي
المكتنفة بالغواشي المذكورة لا تصلح لان يتعقل فاذا جردها
العقل عنها يصلح لذلك فيكون الغواشي المذكورة لها مانعة
من العاقلية والمعقولية فيكون عالما بغيره **قوله** ولما كان
وجود العلة تغاير وجود المعلول الخ عليه هذا الا ان يكون
حمله على منع وسنده وعلى بحث ومعارضة بادعاء لزوم
اقسام كلها مستحيل **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية قد يوجه
الذي ذهب اليه المعتزلة والاعيان الثابتة التي مال اليه
الصوفية كما في هذا المقام ولا يبعد ان يوجه مال الكل الى احد
ويمكن ان يوجه ليفهم انه اكتفى بالاحتمالات المذكورة في
طرق الفلاسفة **قوله** وهاهنا قيل ان حصول المعلول اشارة
الى انا سلمنا ان حضور العلة عين حضور المعلول الا ان
المعلول لا يلزم ان يكون له حضور غير عين وجوده

وكونه للفاعل فكما ان الكون للقابل بعض العلم والانكشاف
كذلك يكون للفاعل ايضا مقتضيا له بل هذا اولى فيكون
اولى بذلك وعلى هذا لا يلزم الارتسام في العالم حتى يكون
كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ولا قيام المعقولات
بذوات الصفات حتى يلزم المثل الافلاطونية ولا قيامها بامر آخر
غير ذات العلة حتى يلزم ان لا يكون ايجاد ذلك
الامر بالعلم بل يلزم ايضا ان يكون تعالى محتاجا في ادراك
المعلومات الى الآلة تعالى عنه ذلك بقوله تم وهذا بناء على انه
اطلع على اصل كلام القائل وعلم انه محمول على الاستدلال
وهذا جائز وان كان في الايجاد المذكور ايضا استدلالا
ونقول في الابتداء ان بعضا من القدماء قالوا هو تعالى
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته لان العلم صورة مساوية
للمعلوم مرتبة في العالم اذ المعلومات لا تتحد بالعالم على ما ذهب
اليه بعض الحكماء والعالم بجد المعلومات بعضها ببعض فيرتسم فيه
صور مختلفة فيلزم جمع الفعل والقبول ويجب كثرة المعلومات
كثرة الصور في الذات الاحدي من كل وجه واجاب عنه
المحقق وقال لا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده

لان

لان نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لان حصول
للقابل مع ذلك بالامكان والوجوب اشد من الامكان وقالوا
ايضا علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور الاشياء فيه بل بحضور
الاشياء انفسها عنده كما في علمنا بذواتنا وبالامور القائمة
بنا وذلك يسمى علما حضوريا ولا شك ان الحضوري اقوى
من الارتسامي ضرورة ان انكشاف الشيء الى آخر لاجل حضوره
بنفسه اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده واذا
سمعت ذلك فالظاهر ان قوله لست مما نسلم ان حصول
المعلول للعلة او كذا اشارة الى الكلام المحقق على ما نقلنا
والظاهر انه منع وسنده لا يقبل المنع اصلا فهو غير مسلم محل نظر
لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم
هذا هو نسبة القبول الخ انما ذكر ذلك سندا للمنع على جهة الاجمال
قوله ولانم ان هذا الارتباط اي الصدور عن العلة بالوجوب
من حيث الوجود العيني **قوله** اذ العلم في الشيء يقتضي النسبة
مرتبط بالمنع المذكور بقوله لانم ان هذا الارتباط مصحح للعلم
وسند له كما وقع في البيان من قوله بل القابل الخ بقول
فهو قبيل نقض وتزييف للمقدمة المهمة وشانها التاخير

عن السند **قوله** على ان ذلك يقتضي ا لا يخفى مسامحة وضعف
في هذه العبارة وكأن المقصود انه يلزم على هذا التقدير ان يكون
العلم عين الايجاد بل متأخرا عنه وقد اشار اليه بقوله
بعدم العلم عليه مع ان علمه تعالى متقدم بالذات على الحادثة
للممكنات ومن ثم يتضح ان تخصيص المحذور ببعض المعلولات
وتغاير معلول معين بقوله ذلك المعلول ليس على وجهه **قوله**
وهذا قول الاكي عن كدرات اشارة الى قول الشيخ **قوله** ما ذكر
كلام على السند الاخص في تزييف له ولذلك دفعه بقوله
لا يجدي نفعا اذ يمكن الاستناد بسند آخر في نفي كفاية
النسبة الايجابية المعلولية وهو المردود من العينية
والقبول ولهذا قال فلا يتحقق بمجرد العلية **قوله** فان
قلت لما كان تعيين المعلول ادعى الحكماء ان البريئة
عن المادة ولو احدها عالم بذاته وعلمه بنفس ذاته
لانه علم حضوري ويلزم من علمه بذاته علمه بكل واحد واحد
من الموجودات العينية والذهنية على الوجه الذي
لا يحجب بنفس الامر بحيث لا يشذ عن علمه مثقال ذرة في
السموات والارض وبينوا اللزوم بانه نوع علة موجدة

لكل واحد

لكل واحد منها اما بغير وسط او بوسط هو منه ليفهم والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ح آورد عليه انه ان اريد ان العلم
بالعلة مطلقا يوجب العلم بالمعلول فممنوع اذ لا دليل يعتد به
عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مستند له علة
يوجب العلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلم
بكونه سببا للمعلول مؤخر عن العلم بالمعلول لتوقف معرفة
الاضافة على معرفة المضاف فيمتنع ان يكون علة له وان اريد
ان العلم بالعلة من حيث انه موجب يستلزم العلم بالمعلول
وان لم يكن موجبا له فلا نسلم انه يمتنع كون الواجب عالما
بذاته من حيث انه موجب فان المبدائية والعلية امر اضافي
ولا شك انه مغاير لنفس ذاته المخصوصة فلم لا يجوز انه لا بد
من تعقله ذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون عاقلا
لغيره هكذا نقله السيد ثم قال القول في ذلك الايراد غير وارد
لانا نختار ان المراد هو ان العلم بالعلة من حيث
انها موجبة للمعلول يوجب العلم بالمعلول فان المعلم الثاني في الفصوص
كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف وتحقيق ذلك
ان تعيين المعلول قبل العلة الى آخر ما نقله الاستاد س

قوله فيصدر الامر الموصوف عنها والمراد بحيثية ايجابه اقتضاؤه
لذلك الامر المخصوص لا شك كذا في الرسالة العلية وفي هذه
العبارة مسامحة لان حيثية الايجاب هنا ليس نفس الاقتضاء
بل حيثية هي مناط الاقتضاء ومدار الايجاب كالعلم وكانه لذلك
تمسك الاستاد سره قوله فانه المقتضي البحت اي موجب الوجود المقتضي البحت صح
البحت والمعين البحت والمتكلم اولا فلخفاء المعنى واما ثانيا
فلان الاولين قريب باقتضاء قواعد الفلاسفة واما الثالث
فبعيد عنه وكان عالما نبه عطف على كان الاولى والثانية
قوله كان لا محة جواب لما قوله وذلك يستلزم العلم
بالخصوصيات الاستلزام في الموصوفين بمعنى الايجاب كما مر
المط قوله قيل لما كانت الاشياء باسرها قيل كيف يتصور
ان يكون امر واحد حقيقي لا كثرة فيه اصلا علما بجميع الاشياء
واي علاقة وارتباط بينه وبينها مقتضية لذلك واجيب بانه
لما كانت الاشياء الخ هذا نقله السيد سره ثم قال القول فيه نظر
اذ لا احاطة للنواة على الشجرة وليس النواة جميع الشجر
مجملا بل الشجر يحصل منها ومن امور اخرى فالاولى وان يؤتى
في الجواب كما ان بالصورة المخصوصة قوله عنه عن هذا الامر
صادرة عنه

الواحد كذا في الرسالة العلية قوله كما ان الصورة المخصوصة
التي تو له كذلك بالمقتضي لخصوصه شيئ يتميز ذلك الشيئ اما تميز
الصورة الذي الصورة فبواسطة انطباقها عليه واشعارها
كمفهوم القائم بالذهن فانه وان لم يكن ممن يكتب هناك
الا انه متحد مع من يكتب اذا وجد في الخارج ومشعر به في الذهن
واما تميز المعين للمقتضي فبواسطة ان المقتضي بالاقتضاء يعطي
ذات المقتضي وصفاته هكذا في الرسالة قوله قال المعلم الثاني
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر اراد بالظاهر المجرد عن
المادة ولواحقها كما مر وحاصل كلامه هذا ان واجب الوجود
ولما كان مبدأ الكل معلول وهو مجرد عالي الكل بنفسه وادراكها
من ذاته فلا كثرة في ذاته ذلك مجمل ما فصلناه واما ان علمه
بالكل بعد العلم بذاته فلان العلم بذاته على الوجه المذكور مستتبع له
ووصف علمه بالكثرة لكن علم به امور كثيرة واذا اخذ
العلم مع الاضافة اليها يصير بهذا الوجه كثيرا اه ان العلم
بهذا الاعتبار العلم بذلك يفصح عن ذلك قوله فكثر علمه
بالكل واذا اعتبر نفس علمه تعالى مع قطع النظر عما علم به كان
امرا واحدا حقيقيا وهو نفس ذاته كذا في الرسالة قوله

وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به ان اريد به
ان اريد انه لا بد في كون الشيء مشعورا به حضور عين
الذات الشيء عند المدرك فهذا غير مسلم ولم يدعه احد اللهم
الا في العلم الحضوري الذي يكون هو عين حضور المعلوم وعين
الحاضر المعلوم وعلمه تعالى ليس كذلك والا لاختص بالموجودات
القديمة ولم يشمل المعدومات والحوادث وانه يحط الا على
مذهب المعتزلة القائلين بثبوت الاشياء ازلا او على
المذهب القائلين بالمثل والاعيان الثابتة وان اريد انه
لا بد فيه من حضور الصورة التي بها يتميز الشيء المعلوم عند المدرك
فهذا انما يلزم في العلم الارتسامي لا العلم الحضوري الذي
يكون عين ذات العالم وعلى هذا فكما جاز ان يكون
حضور الصورة المتميزة عند المدرك علما بالشيء كذلك
لا استبعاد في ان يكون الامر الواحد المميز لكل ذرة
من ذرات الوجود اذا حصل عند المدرك وهو عين ذاته
تعالى كان علما بجميع الاشياء فالشهود العلمي على ما صرح به العلامة
وهو السيد وكانه لم يدع ان هذا المذكور مبدء
للامتياز موجب للعلم والانكشاف قطعا فما ادعاه الاستاد ليس

ان كان المدعى به بطلان ما هو المذكور بداهة فهدام ولسند
ظ كيف وما ذكر فالعقل الصريح يجوزه ويستبعد ان يكون ح
حاكما ببطلانه بداهة بل لا بد من دليل قطعي على ذلك وان اراد
مجرد منع فظاهر انه غير متوجه اصلا ومن يتضح انه لو ادعى
ان احد الامرين المذكورين لازم فالمنع لبعضه متوجه وهذا
وقد استبان مما مر ان العلم الحضوري قد يكون عين ذات
المعلوم وقد يكون عين ذات العالم فتدبر **قوله** وعلى فرض
حضوره اي حضور الشيء المعلوم الذي ادعى انه لازم في
الانكشاف والشعور يجري ترديد المذكور وتحصيله انه ما يحضور
الصور المرتسمة او بحضور الاعيان القائمة بذواتها والثاني
هو المثل الافلاطونية والاول الا بحضور ذات العالم وهذا
هو كون الشيء فاعلا وقابلا واما في مجرد آخر يكون بمنزلة
الالة له كما في الادراك وهذا يصفي الاحتياج المتخيل
بحسب بحصى الحكماء والعبارة لا تخلو عن مسامحة حيث يجعل
احتمال المثل الافلاطونية داخلا في الحضوري غيره وهو جهة
سلمنا ان الحضور لازم ومستلزم للمحذورات المذكورة فلا يخل في الشبهة
فقد مر الكلام فيه **قوله** وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد

حد الاستبعاد يعني اذا انسد الطريق واشكل الامر على الاحتمالات
المذكورة فاذا ابدي احتمال لا يتضح عليه اشكال ولا يلزم منه
محذور يكون له نظير في الوجود فلا استبعاد ارتكابه على سبيل الاحتمال
والتجويز لا على البت والقطع اللهم الا ان يتضح طريق آخر
يكون اوضح واجلى من ذلك وبالجملة كانه لا يتوجه شيء من
هذه المذكورات على السند **قوله** وعلم اجمالي بمعلولاته ليت
شعري بالعلم الاجمالي بالمعلولات وكونه علما بذاته قياسا على
الصور المحسوسة القائمة بذاتها منصور وكونه علما بمعلولاته
على اي وجه كان انما يتضح من كون العلم بالعلة عين العلم بالمعلول
وهذا لم يبرهن به واما كون العلم بالعلة موجبا للعلم بالمعلول
فمع انه غير مفيد ههنا لم يثبت بعد **قوله** خلاق لطائفة الصور
التفصيلية وهذه الصور التفصيلية على اطلاقها اعيان المعلومات
بعينها وعلوم حضورية هي انفسها فالعلوم التفصيلية متفرعة
على الاجمالي كما ان ذوات المعلومات مستندة الى ذات العلة
فالعلم الاجمالي هو عين ذاته تعالى قديم والتفصيلي بعضه قديم
وبعضه حادث لانه عين اعيان المعلومات **قوله** وليس هناك
وجود عارض حتى يرد ان اعتبار عروض الوجود للممكنات

هو حق وصريح وحق ان لا عروض هناك فوجود الممكنات
عبارة عن مجرد انتسابها الى الذات الاحدي الذي هو الموجود
القائم بنفسه **قوله** او في غيره كما ذهب اليه بعض الحكماء **قوله**
او قائمة بذواتها كما ينسب الى افلاطون ومتابعيه **قوله** او غير
معلومة وهذا قول بعض القدماء من الحكماء وهو انه تعالى مع كونه
عالما بذاته لا يعلم غيره قالوا والا يلزم تكثر الصور في الذات
الاحدي واجابوا عنه بانه يعلم الاشياء لا بارتسام الصور
بل بحصول الاشياء بانفسها عنده وهذا مشكل في العلم بالمعدومات
الا باحد الوجوه الثلثة التي بقيت عليه بالاعيان الثابتة
وقد ينطبق على ثبوت المعتزلة مجردا عن الوجود وبعض
من الحكماء اثبتوا علمه تعالى بغيره ونفوا علمه بذاته زاعمين
ان العلم الا نسبة او مستلزم نسبة تقتضي المغايرة
والجواب عنه ظ كما قال المحقق والتغاير اعتباري **قوله**
وبعضهم ذهب الى انه علمه تعالى عبارة عن ايجاد جوهر
فيه مسامحة وهذا المذهب هو ان علمه تعالى عبارة عن الصور
المرتسمة في ذلك الجوهر المجرد قد مر المحذور فيه **قوله**
ويسمى ذلك العلم علما فعليا لا بالمعنى المشهور قال

المحقق وهو اي العلم فعلي وانفعالي وفي الشروح العلم اما ان يكون
سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا
ففعلته ويسمى فعليا او يكون مستفادا من وجود المعلوم كما
اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون
لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة التي ليست
فعليا **قوله** بل بمعنى ان يكون العلم عين الاتحاد في الخارج
هذا الظرف اما متعلق بالاتحاد او متعلق بالعينية فعلى الاول
يلزم انتفاء علمه بالمعدومات الخارجية فالاصوب العدول
عن التخصيص وجعل العلم عين الاتحاد مطلقا حتى يشمل المعدومات
الخارجية بناء على كونها موجودات ذهنية وعلى الثاني فالشمول
محتمل ثم الظاهر ان هذا القول هو عين المقول بالعلم الحضوري
وعلى اي حال يشكل تعلق علمه تعالى بالحوادث لما مر فيلزم اما قدم الحوادث
او حدوث علمه تعالى **قوله** وهذا الاتحاد يقدح في الاختيار
كلمة لا على ما في بعض النسخ زائد وكأنه من قلم الناسخ — من قلم الناسخ ظ
لظهور ان اثبات العلم على هذا الوجه يقدح في الاختيار
فان العلم هو ليس باختياري اذ الحكم بعينية الاتحاد والحق
ان يكون الاتحاد لديهم غير اختياري وهذا خلاف ما ابهم عليه ما انار

اليه وبعد المراجعة الى بعض النسخ وجدنا العبارة هكذا او هو
الاتحاد وكلاهما صحيحان والثاني اصوب **قوله** والقول بوجوده
في الخارج كأنه تأويل لتحقيق الاختيار والجواب عنه انه تكلف
اذ بمجرد المغايرة الاعتبارية مع اتحاد العلم والوجود بالذات
لا يتصور الاختيار وكأن فيه اشارة لنبه الى التأويل
الذي ذكرناه آنفا **قوله** لا سيما الوجه الاخير بعد التفحص التام
لم يحصل الاطلاع على هذا الوجه فيما سبق بوجه وكأنه كان
متحققا في المسودة ووقع الفصل للناسخ **قوله** الذي
ذهب اليه المتكلمون اي الاشاعرة دون المعتزلة المثبتين
للثبوت العيني للمعدومات وما قالت الاشاعرة فكأنه في الازل
بناء انه تعالى صفة حقيقية مسماة بالعلم ولها تعلق في الازل
ليهم بالمعدومات الممكنة على اطلاقها فان ليس التعلق بالباطل
والمعدوم الصرف بحسب الفرض **قوله** فان صفات جميع الاشياء
عين ذاته بهذا الوجه ثم ان الصفات بمعنى المشتقات — يعني بها
المحمولة مواطاة عين ذات الموضوع مطلقا يعني في الواجب
والممكنات الا ان بينهما فرقا من حيث ثبوت الصفات
الزائدة التي هي مبادي الاشتقاق كالعلم والقدرة

مثلا في الممكنات دون الواجب تعالى فيه صح ان صفاته تعالى منحصرة
فيما هو عينه وانتفى عنه الصفات الزائدة بخلاف الممكنات
فانها مع اتحادها بالصفات المشتقة متصفة بالصفات الزائدة
ايضا فلها صفات زائدة وصفاته تعالى ليست زائدة لانحصار
صفاته تعالى في المشتقات وهي غير زائدة عليه تعالى فهذا الكلام
الذي ادعاه ليس لاثبات الغرض الذي بنيه العامل من هو بصدده
قال في ذيل كلامه بعد تقسيم الصفة الى غير المحمولة والمحمولة
والحاصل انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته
على ان صفاته من قبيل القسم الثاني المتحد مع الموصوف في نفس الامر
لا مثل القدرة والعلم **قوله** لو كان علمه بسبب حضوره اي الامر
المعلوم من الامور المتعاقبة المترتبة وتحقيق ذلك انه اذا علم
مثلا ان زيدا قايم في اليوم الثاني على وجه يكون الزمان
والتقييد به داخلا في المعلوم حتى يكون المعلوم هو القيام
المقيد بقيد كونه في اليوم الفلاني لا القيام على اطلاقه فهذا
المعلوم لا يتبدل العلم المذكور ولم يلزم الجهل لبقاء المعلوم
بحاله وان ما بعد القيام واما اذا علم ان زيدا قايم على ان
يكون المعلوم هو قيام زيد على اطلاقه بان يكون الزمان

٥٢

الفلاني ظرفا للعلم مع كون المعلوم مطلقا فلا شك انه عند تجدده
يتبدل لان المعلوم الذي هو القيام المطلق زال بالقعود فلو لم
يتبدل العلم لزم الجهل وهذا مناط الفرق **قوله** والتحقيق عندهم
ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك ثم مناط الكلية على
التعقل ومناط الكلية على التعقل ومناط الجزئية اما على الاحساس
والتخيل والتوهم واما على العلم الحضوري الذي كعلمنا بذواتنا
بعينه هو الشهود العلمي وهذه العبارة اولى واشمل مما
وقع في عبارة بعض المحققين من ان مناطه هو الادراك
الحسي وذلك لظهور ان العلم الحضوري كعلمنا بذواتنا بعينه
منشاء للجزئية ايضا مع عدم تحقق الادراك الحسي نعم
يبقى شيء وهو انه لو كان مناط الجزئية على الادراك
الحسي فلما انتفى عن الواجب تعالى يلزم ان لا يكون ادراكه
تعالى للاشياء على وجه الجزئية ويتحقق ما ذهب اليه الفلاسفة
من انه لا علم للجزئيات على الوجه الجزئي وبالجملة مذهبهم
في ذلك ان خرج عن الكفر والتكفير لكنه خارج ايضا عن
الثبوت والتحقق كما لا يخفى صدد اثبات ذلك
قوله يحمل ما يدركه نحن بطريق الاحساس والتخيل فهو

قوله مدرك له تعالى بالفتح والكسر خلاف الظاهر وان صح في الجملة
بل انما يتصور عنه التخيل والاحساس نفي الفلاسفة علمه تعالى بالاشياء
على الوجه الجزئي بنفي التخيل والاحساس عنه تعالى انما يصح اذا
انحصر الادراك الجزئي في التخيل والاحساس وليس كذلك
بل قد يكون بما لا ينبغي نفيه عنه تعالى بل قد يثبت له وهو علمه
الحضوري بالاشياء اما المختصة بالمجردة ولو حذف ثم للمادية
لبيّنه وقد سمعت منه شفاهة لما قلت ان المناط
في هذا هو الادراك الحسي او الشهود العلمي اي العلم الحضوري
ويوافق ذلك ما افاده في حاشية التجريد حيث قال
انا ذكرت الحواس يعني في الادراك على الوجه الجزئي بطريق
التمثيل ولا يلزم انحصار الادراك الجزئي في الاحساس
بل المجردات ذاتا وفعلا تشاهد ذاتها وذوات سائر
المجردات على الوجه الجزئي والمجرد ذاتا لا فعلا تشاهد
ذاتها وصفاتها على الوجه الجزئي ويدرك ما سواها من المجردات
على الوجه الكلي ما دام منغمسا في العلائق البدنية انتهى
واضافه على الحواشي القديمة حاشية مجد المتأخرين
حسبوا ان التشخص امر زائد على المهية النوعية نسبته الى النوع

والفص

نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زايد عندهم مركبا
عقليا من الجنس والفصل والتشخص كما يصير الجنس بدخول
الفصل فيه نوعا متميزا عن المشاركات الجنسية كذلك النوع
يصير بدخول التشخص فيه شخصا ممتازا عن المشاركات
النوعية وجعلوا الامر المسمّى بالتشخص متحصلا بذاته وعلى هذا
يكون ذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختصة بكل منها ويكون
اتحادها بالمهية النوعية التي هي بعض ما هو داخل في قوامها
ثم ان هذا الامر في الماديات يكون ماديا بالاحالة فيلزم انه
لا يحصل العلم لها للمبادي العالية وهذا منشأ التشنيع على الحكماء
بانهم ينفون علم الواجب بالجزئيات وانهم لا يعتقدون
احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات وبعد عن ذلك والذي يتحقق
عن كلام القدماء ان المهية النوعية انما تتشخص بنحو الوجود جود
بل تشخصه عين نحو وجوده الخاص لا بمعنى ان الوجود
ينضم اليه فيصير المجموع شخصا بل بمعنى انه كما انه بالوجود
يصير مبدأ الآثار يصير به ممتازا فالفاعل الذي يجعله موجودا
يجعله متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره وكما ان

وجوده متقدم على وجود الاعراض الحالة فيه كذلك تشخصه
ولذلك لو فرضنا تبديل جميع الاعراض القائمة بقطعة بعينه
من الشمع كان متشخصا باقيا ما لم يتبدل جوهره ولما كان الموضوع
من جملة علل اعراضه كان من جملة علل تشخصاته فلذلك لم يجز
عليه الانتقال وما ذكروه من ان التشخص للنوع له لا يطابق
اصول القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات العشر وقال
في التعليم الاول لا تستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها
فليس في الممكنات تشخص لا يكون له حقيقة نوعية قوله
تلك الحقيقة النوعية وان كانت مجردة غير متعلق الوجود
بشيء آخر لا يتصور تعددها بامتيازها في افرادها وان كانت
مادية يتشخص في الافراد بحسب تعدد حصص المادة من الاعراض
لا بمعنى ان تلك الاعراض مشخصة لها حصصه اذ الامر بالعكس
بل بمعنى ان الصورة الانسانية مثلا يحصل في كل من تلك الحصص
مقارنا لاعراض مخصصة بحسب استعداد كل منها لصورة مقارنة
لتلك الاعراض وتلك الاعراض خارجة عن قوام الاشخاص
وقد يطلق عليها المشخص بمعنى انها عنوان التشخص وعلامته
ثم ان تلك الحقايق اذا ادركت بالجزئي كان صدرها

الادراكية

الادراكية جزئية واذا ادركت بالتعقل كان صورها كلية فالاختلاف
في الكلية والجزئية لاختلاف نحو الادراك لا لاختلاف المدرك
وعلم الواجب متعلق بجميعها على وجه التعقل فلا يعزب عن علمه
المحيط مثقال ذرة في الارض ولا في السماء قال الشيخ
في الشفاء وهذا مما يحتاج الى لطف قريحة وحاصل كلام الحكماء
نفي التخيل والاحساس عنه تعالى واثبات ادراك المفهومات
له تعالى على نحو التعقل الصرف المقدس عن شوائب النقص والقصور
بخلاف الاحساس فان مدركاته متغير كان المفهومات له
تحتمل جهلا والحس لا ينال جميع الحقايق وذلك حد القصور فانه
قلت على ما ذكرت لا يكون للمجردات علم بذاتها المخصوصة على نحو
الجزئي وهم يزعمون ان النفس لا تعقل عن ذاتها الا انها ليست
بانا في شيء من الاحوال مع الغفول عن جميع الاعضاء واثبتوا
بذلك تجرد النفس ولا شك ان المشار اليه مدرك على الوجه
الجزئي وليس مدركا بالحواس قلت اي ذكرت الحواس
الى آخر ما نقل انفا هذا وقال في الحاشية الجديدة قد فصلنا
هذا البحث في الحواشي ولكنا قوله لا لا زمان اوردنا
عليه في تجريد العواشي انه لو كان كما ذكره لم يدخل في قوام

التشخص شيء آخر سوى النوع فلم يكن ممتازا عن شخص آخر
من حيث هويته وهو باطل قطعا وتفصيله انه لا يخلو اما
ان يكون التشخص هو النوع فقط مجردا عنه عن اعتبار
شيء آخر معه بالدخول فيه واتحاده معه كما حقق في معنى
الماهية بشرط لا اذ النوع باعتبار دخول الامر آخر هو
المميز له كما هو معنى اخذ الماهية بشرط شيء او هو النوع لا بشرط
شيء وعلى الاول يلزم ان يكون النوع المجرد موجودا في
الخارج فيكون الماهية بشرط لا شيء موجودة في الخارج ويكون
الامر المسمى بالمتشخص او التشخص موجود آخر فيكون ذات
الشخص هو الطبيعة النوعية المقارنة له وح يقول
في الطبيعة الموجودة في زيد مثلا اذا قطعنا النظر عما
يقارنها اما ان يمتاز في حد ذاتها عن الطبيعة الموجودة
في عمرو ام لا وعلى الاول لا يكون نفيها بذلك الامر المفروض
اولا فانها مع قطع النظر عنه يمتاز عن غيرها غاية ما في الباب
ان يكون المعنى المفروض علة لتعينها وان لم يتميز في
حد ذاتها كانت الطبيعة المشتركة موجودة في الخارج
وهو باطل بديهة واتفاقا وعلى الثالث لا يكون من النوع

والتشخص نحوا ما ثم يقول احاصل كلامه ان الماهية والتشخص كلاهما
جزآن من المفهوم لا من الذات ومع ذلك حكم بان الماهية
موجودة في الخارج دون التشخص من غير بيان يوجب الفرق
بينهما فهو مطالب بهذا البيان انتهى اقول ههنا امور منها
ان الماهية بشرط لا شيء موجودة في الخارج عنده ليس الا في الكلام
على انها غير موجودة عند السيد فمبنى الكلام على الالزام ومنها
ما افاده السيد في بيان الفرق ان الحاشية متحدة مع
الذات وكذلك حكم بان الماهية موجودة في الخارج
قال ولو لم يكن كذلك لزم تحقق التشخص في الخارج بدون
ماهية ومفارقة ماهية الشيء غير معقول ايضا لما صدق
حملها عليه في القضية الخارجية كقولك زيد انسان في الخارج
لان اتحادها مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا فيه امرا واحدا
فهذا امر انتزاعي اعتباري على ما نص عليه المص في متن
الكتاب فهذا هو الكاسي المطالب ومنها ان قوله غاية ما في
الباب كلام في غاية الخفاء والاشكال فتامل وان اردت
مزيد تحقيق فارجع الى الحواشي ثم ان السيد نقل
في حاشيته عند قول المص وقد يوجد مواد او قد يوجد محمولات

عن الشيخ كلاما لخصه العبارة فاذا اي معنى اخذته مما يشكل الحال
في جنسيته ومادّيته من حيث وجدته فقد يجوز انضمام الفصول
اليه اياها كان على الخفاء منه وفيه كان جنسا وان اخذتها
من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى وحصّلته حتّى لو دخل
شيء آخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا فيه خارج لم يكن جنسا
بل مادة وان اوجبت بها تمام المعنى حتّى دخل فيه ما يمكن
ان يدخل كان نوعا وان كنت في الاشارات الى ذلك المعنى
لا يتعرض لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان لا يكون
زيادة يكون مادة وباشتراط ان يكون زيادة يكون
نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كلّ واحد
من الزيادات على الخفاء داخلة في جملة معناه يكون جنسا وهذا
انما يشكل في ما ذاته مركب واما ما ذاته بسيطة فمعنى ان العقل
لو فرضنا فيه هذه الاعتبارات في نفسه على النحو الذي ذكرنا بل من هذا
الفصل هذا كلامه قال السيد وهو يدل دلالة واضحة
على الفرق بين الجنس والمادة وكيفية اخذ كلّ منهما وعلم قوله
وان اوجبت بها تمام المعنى حتّى دخل فيه ما يمكن ان يدخل
كان نوعا انه لا بد دخل في الشخص اي لا يكون داخلا في النوع

والا لما صح قوله حتّى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا فلم
يمكن التشخص والا المتشخص جزءا من الشخص كما حسبه بعض
المتأخرين ثم يقول في الحاشية التي اضافها في عدة
مامليات معناه انما كان المجردات ذاتا وفعلا تامة
ذاتها وذوات سائر المجردات كان علمها بذاتها
وبذوات سائر المجردات حضوريا ومن المعلوم ان العلم الحضوري
علم على وجه الجزئية ولهذا قال انما ذكرت الاجناس
على وجه التمثيل والعلم الحضوري لبعض من هذا القبيل فلم ذهب
اليه الحكماء الا انه تعالى لا يعلم الجزئيات على وجه الجزئية
اللهم الا ان يخص ذلك بالجزئيات المادية المتشكلة
كما ذكره بعضهم ويبقى العلم الحضوري بها نعم يبقى الاشكال
عن من عداهم فنقول انه لا يخفى ان اكثر الفلاسفة ذهبوا
الى ان علمه تعالى بجميع ما عداه حضوري لا علم له ارتسامي اصلا
ولا اعتداد في ذلك لما خالفه الشيخ الرئيس فان المنقول عنه الا ما
هو ما ذكرناه واذا كان علمه تعالى بجميع الجزئيات حضوريا يلزم
ان يكون على وجه الجزئية فلم يبق لهذا المنع وجه اصلا
والعلم الحضوري بالحوادث وان كان لا يخلو عن شبهة واشكال

لانه يلزم اما حدوث علمه تعالى او قدم الحادث الا انه في المذهب
والنقض عليهم والمقصود انه على هذا المذهب لا وجه لذلك النفي
قوله ولا يثبتون في الاشخاص المادية جواب سؤال او توجيه
سؤالا وجوابا ظاهر قوله المشهور بين الجمهور المشهور
منه النقض والمراد به هو التشخص قوله وانت تعلم ان التكفير
وجه آخر لنفي صحة تكفيرهم في ذلك قال اولا انهم انما قالوا
انه تعالى لا يدرك الاشياء على وجه يوجب الجزئية كما لا حاجة
مثلا ولا يلزم منه ان لا يدرك بعض الاشياء ويعزب
عن علمه شيء في الارض او في السماء مما هو كفر غير لازم
على مذهبهم وقال ثانيا سلمنا انه يلزم مما صرحوا به نفي علمه
ببعض الاشياء ولكنهم لم يصرحوا بهذا ولم يلتزموه صريحا
والتكفير انما يتعلق بالاعتقاد لا باللزوم قوله القدرة عبارة عن
القدرة لها معنيان احدهما كون الفاعل بحيث ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل وان شاء الترك ترك وهذا
لا ينافي وجوب المقدم الاول وامتناع المقدم الثاني لو كان
الامر كذلك كما زعمه الفلاسفة في حقه تعالى وثانيهما كون الفاعل
في ذاته بحيث يصح صدور الفعل عنه بالقصد والارادة وعدم

صورة كذلك والمعنى الاول قد اتفق عليه الفريقان والمعنى الثاني
اثبته المتكلمون وهذا هو المشهور عنهم من انه تعالى فاعل مختار
ونفاه الفلاسفة وذلك ما ذكروه من انه تعالى موجب ايجابا ذاتيا
لا يمكن تخلف مشية الفعل وارادته عنه بل بحسب مشيته و[illegible]
بالنظر الى ذاته تعالى وليس هذا الايجاب كايجاب الطبايع والصور النوعية
لاثارها كاحراق النار واضاءة الشمس من غير اقتران
بعلم وقصد قالوا ايجاده تعالى لما يصدر عنه مع انه ايجاد
ايجابي مقترن بالعلم والقصد وعلى الثاني يلزم قدم العالم
وعلى الاول لا يلزم كما هو المشهور من حدوثه لان اثر الفاعل
المختار انما يكون حادثا هذا او نقول بقول تفصيلي ذهب
المليون كلهم الى انه تعالى قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم
وتركه وليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه
عنه واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد العالم على النظام الواقع
من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور
لاعتقادهم انه نقصان موجب للتعطيل الازلي واثبتوا له الايجاب
زعما منهم انه كمال تام واما كونه تعالى قادرا بمعنى انه ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل وان شاء ترك فهو متفق عليه

بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان نسبة العقل
الذي هو الفيض والجود لازمه لذاته كلزوم العلم وسائر
الصفات الكمالية فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه قال المحقق
في التجريد وجود العالم بعد عدمه ينفي الحدوث الزماني ينفي
الايجاب عنه تع ويقتضي انه تع قادر مختار بمعنى صحة الفعل
والترك كما اطبق عليه المليون لا سيما المتكلمون ولا يلزم
التخلف عن المؤثر التام والتسلسل في شروطه حادثة
مجتمعة او متعاقبة وكلاهما مستحيل فبعد ما ثبت حدوث
العالم انتفى الايجاب عن صانعه ومبدعه تع عن ذلك واعترض
على الدليل المذكور بان ما ذكر يقتضي الا ان يكون المؤثر في
العالم الحادث هو القادر ولا يقتضي ان يكون الواجب تعالى
هو القادر فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته اقتضى على سبيل
الايجاب موجودا قديما قادرا او ذلك القادر هو الذي
اوجد العالم على سبيل القدرة واجاب عنه المحقق بان الواسطة
بينهما غير معقولة لان المراد من العالم جميع ما سوى الواجب تع

واعترض عليه الشارح العلامة بانه لم يثبت في مقصد الجواهر ان
جميع ما سوى الله تعالى حادث بل انما ثبت حدوث الاجسام
وعوارضها ولما لم يثبت عند المحقق وجود المجردات اطلق
القول بحدوث العالم قال ولا قديم سوى الله تع لكن
كما لم يثبت عنده وجود المجردات لم يثبت عنده عدمها
ايضا قال في صدر الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل
فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فللمعترض
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب
جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا يكون هو الذي
اوجد العالم الجسماني الذي يثبت حدوثه بالقدرة والاختيار
وقال بعض المحققين انه لو لم يكن قادرا بل موجبا بالذات
لزم امور اربعة اما نفي الحادث بالكلية او عدم استناده
الى المؤثر مطلقا او التسلسل في الشروط المتعاقبة او تخلف الاثر
عن المؤثر الموصوف التام وبطلان اللوازم يدل على بطلان الملزوم
والملازمة يتضح بالتقسيم لا يبرهن السلب والايجاب في جميع
المراتب بل يدور الارسال في شيء ولكن في بطلان اللوازم
الثلثة اعني ما سوى التسلسل واضح واما التسلسل فبطلانه ليس بقطعي

بالبرهان الى السداد لاحصر وبالتطبيق وسائر البراهين قبل هذا
الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث العالم نعم هو
محتاج الى ابطال التسلسل وان شئت قلت في اثبات كونه تعالى
قادرا مختارا لو كان البارى تعالى موجبا بالذات لزم قدم
الحادث واللازم باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو
ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما اذ لو حدث لتوقف
على شرط كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
متوقف ايضا على شرط آخر حادث وهكذا فيلزم التسلسل في الشروط
الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال بالدلائل التى مرت
الاشارة اليه اعلم ان هذا انما يتم باحد طريقين الاول
ان يبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك
لجاز ان يوجد عن البارى تعالى على تقدير كونه موجبا قديم مختار
ليس بجسم ولا جسمانى يصدر عنه الحوادث بحسب اراداته
المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث وان يبين
مع ذلك ايضا انه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية
بذاته تعالى اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه
موجبا حادث مشروط بصفة قائمة بذاته مشروطة

بصفة

بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية واذا اثبت حدوث ما سوى
ذاته تعالى وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات
المتعاقبة الى ما لا نهاية له بذاته تعالى تم الاستدلال المذكور
بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا بلا توسط
الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او بشرط قديم قطعا
لامتناع التخلف عن الموجب التام كما تقرر في موضعه الطريق
الثانى ان يتبين في الحادث اليومى انه لا يستند
الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية محفوظا استنادها
كذلك بحركة دائمة او على تقدير هذا الاستناد جاز
ان يكون المبدأ الاول موجبا مقتضيا لوجود الحوادث
اليومية على مادة قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة
الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة حيث جوزوا
التسلسل في الامور المترتبة اذا لم تكن مجتمعة وزعموا ان الحركة
الدائمة هى الواسطة بين عالمى القدم والحدوث عن المبدأ
فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها
جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة
في صدور الحوادث عن المبدأ القديم قالوا ولولا الحركة

السرمدية لم يتصور ربط احدهما بالآخر لأن الحادث لا يكون علته
التامة باسرها قديمة لأن القديم اذا كان علة تامة لشيء لا يتخلف
عنه معلوله فلا يرتقي حادث في سلسلة عللها الى قديم
ولا يرتقي قديم في سلسلة معلولاته الى حادث بل
لا بد هناك من امر ذي جهتين استمرار وتجدد على ما مر
الى آخره واذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان الباري تعالى موجبا
لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او بغير واسطة
قديما هف فقدم الاستدلال بهذا الطريق قال بعض
الناس ولقائل ان يقول ذلك البرهان البديع لا يتم
ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذاته تعالى
او جاز تعاقب صفاته التي لا يتناهى لم يلزم الا الرابع اعني
التخلف عن المؤثر الموجب التام اما على الاول فلانه جاز ان
يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز
استناد الحوادث الى الموجب التام لتعاقب مؤثره اما لحنا
مع كون الباري تعالى موجبا واما غير تام في المؤثرية لتوقف
تأثيره على شرايط حادثة غير متناهية قايمة بذاته اقول
فتلخص مما مر ان بناء الكلام في هذا المرام على نفي مقدمات

الاولى

الاولى نفي الواسطة الثانية نفي الصفات المتعاقبة الغير المتناهية
القايمة بذاته تعالى الثالثة نفي الحركة السرمدية كما اثبتوها والاولى
مثبتة بالمسلك العام المبني على الامكان في حدوث العالم مطلقا
او بالمسلك الخاص بالاجسام لحدوثها مع نفي المجردات والثانية
والثالثة بما مر من براهين ابطال التسلسل سيما برهان الاسد
التطبيق والبرهان الاسد الاخصر على ما اعتمد عليه السيد **قوله**
بالنظام الاكمل الواقع على سلسلة الممكنات **قوله** فالتغاير بين
القدرة والارادة تحصيل هذا الذي اراده ان هذه الصفات
الثلث عين الذات ومغايرتها مع الذات وكذا التغاير عنهما اعتباري
محض ثم اثبات هذه الصفات على الوجه الذي اثبته الاشاعرة
من انها امور متغايرة متخالفة بالحقيقة والذوات امر
منصور غاية الامر ان لا يكون الامر كذلك في الواقع واما الحكم دما
بالذات ومع الذات فمحل تأمل ثم اقول انه يستوجه العينية
في الوجود بوجوه ثلثة كما يستفاد من حواشيه على التجريد
فهل العينية في ساير الصفات على هذا الوجه ايضا بحيث
يجوز الوجوه الثلثة او يختص باحد الوجوه وهو ان الذات
نائب مناب الصفات يرجع الى ذلك ما ذكره بعض المحققين

سن التعريف من ان الامر يرجع الى نفي الصفات واثبات الآثار
واما الوجهان الآخران فيفهمها شيء من التأمل قوله فهو من حيث
صحة الصدور عنه قادر هل هو تحقيق لقول الحكماء او المتكلمين
والظاهر ان الحكماء لا يقولون بصحة الصدور واللاصدور والقول
به مختص بالمتكلمين والايجاد على الوجه الذي ذكره مخالف لاطباق
الامة فكانه مختص بهذا المذهب المنتسب له الآن المنذر اي فكلامه
انه يريد تحقيق كلام الحكماء على هذا الوجه وفيه سكت عن وجهه
اللائم **قوله** فهو من حيث صحة الصدور عنه قادر وفيه اقول
الظاهر ان اثبات القدرة بمعنى صحة الفعل والترك على هذا الوجه
يؤدي الى لزوم قدم العالم والايجاب الصرف واعتبار
صحة الفعل والترك انما هو بمجرد اطلاق اللفظ فان حقيقة
الصحة ذكر بعض الفلاسفة الذين هم بالاسر قائلون
بالقدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل انه ثابت
عليه الامر وعبر عن هذا المعنى بصحة الصدور واللاصدور واما
تعريف الصحة بما يساوق الامكان الذاتي للمقدور فلعله
اشار اليه بما ذكره س في اواخر هذا الفصل فهو صحيح
في ان هذا مجرد اطلاق اللفظ وخارج عن النزاع والخلاف

القائم

القائم بين اهل الملة والفلاسفة هذا آخر سعيه مع اطباقهم
على تكفير الفلاسفة سر منهم في نفيهم القول بصحة الفعل والترك
في شأنه وقولهم بوجوب المشيئة وامتناع اللامشيئة **قوله**
فان الفريقين بعد ان يتفقا على احد التعريفين اي
التعريف الثاني فانه وقع الاتفاق من الفريقين على ثبوت
القدرة بهذا المعنى له تعالى ومع ذلك وقع الخلاف المذكور
فليس هذا التعريف مدار الخلاف **قوله** فان قلت ره السائل
توهم ان الامكان الذاتي للعالم وصحة صدوره ولا صدوره
عن الصانع تعالى متساويان لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
فلما اتفق الفريقان على امكان العالم امكانا ذاتيا فلم يتصور
نفي صحة الصدور واللاصدور كما زعمه الفلاسفة بل كان
الواجب عليهم اتفاقهم مع المتكلمين في ان العالم يصح
صدوره ولا صدوره عن الصانع تعالى فنقول ان اريد بالصحة
الامكان الذاتي فالامر كما ذكر وان اريد سلب الامتناع
الذاتي والغيري معا فيلزم ح على المتكلمين اتفاقهم مع الحكماء
في نفي الصحة بهذا المعنى اذ لا شك في انتفائه فان العالم
موجود ه ومحصل الايراد انه لا وجه للمخالفة اصلا

على الاول فلا وجه لمخالفة الفلاسفة واما على الثاني فلا وجه
لمخالفة المتكلمين **قوله** قلت ان عدم العالم محصل الجواب
ان وجود العالم وعدمه بالنظر اليه ممكن وكذا مشيته الصانع
تع لوجوده وعدم مشيته له ايضا ممكن بالنسبة الى العالم واما
هما بالنسبة الى ذاته تع فقد اختلف فيه فقال المتكلمون
انهما بالنسبة اليه تع ممكنان وقالت الفلاسفة ليس كذلك
بل الاول واجب والثاني ممتنع فان اريد بامكان صحة الصدور
واللاصدور وامكان الوجود والعدم متساويين فانهما بالنسبة
الى الصانع وامكان الوجود والعدم بالنسبة الى العالم متساويان
فليس كذلك فان العقل يجوز ان يكون الوجود والعدم بالنظر
الى العالم ممكنا وبالنظر الى الصانع تعالى غير ممكن وكذا
الصدور واللاصدور بل يكون احدهما واجبا والآخر ممتنعا
على ما ذهب اليه الفلاسفة فلم يكن خلاف الفلاسفة ح
غير معقول ولا متصور كما زعمه السائل غاية الامر انه غير مشروح
ولا مثبت بالدليل وزبدته ان وجود العالم وعدمه وكذا صدوره
ولا صدوره عن الصانع تعالى ممكن بالنظر الى العالم بالاتفاق
واما بالنظر الى الصانع تعالى على مذهب الفلاسفة غير ممكن

بل الاول ان كل منهما واجب بالنظر اليه تعالى والثاني ان كل منهما ممتنع
بالنظر اليه تعالى وهما كلاهما بالنظر اليه تعالى على مذهب المتكلمين ممكن
ومخالفة الحكماء وان لم يكن ثابتة لكنها متصورة فالجواب
اختيار شق ثالث **قوله** لكن عدم مشيته تعالى له ممتنع بالذات
اي بالنظر الى ذات الصانع تعالى وفي بعض النسخ هكذا لكن
عدم مشيته تعالى له ممتنع بالذات عندهم ولا منافاة بين امكانه
في الذات او امتناع صدوره عنه بالنظر الى المشية فعدمه ممكن بالذات
لكن عدم مشيته له تعالى ممتنع بالذات فصح [illegible] **قوله** عدم صدوره
عنه ممتنع بالذات اي ذات الصانع تعالى **قوله** وان كان
هو اي العالم **قوله** ويقولون بجواز عدم مشيته له تع [illegible] بالنظر الى
ذاته تعالى **قوله** بل يكون منشاؤه عدم تجويز عدم مشيته تع
ممكنا بالنظر الى ذاته تعالى وان جاز ذلك بالنظر الى العالم
كما انه جاز بالنظر اليه عدمه وان لم يجز بالنظر الى ذاته تعالى
وفي بعض النسخ بل يكون مباده تجويز عدم مشيته تعالى وكلاهما
صحيح فالاول مذهب الفلاسفة والثاني مذهب المتكلمين
قوله ولذلك فسر بعض الحكماء الا انه الفلاسفة والمتكلمين
تنازعا في مسئلة محررة عندهما فوقع الفلاسفة ان مشيته الله تع

لوجود العالم اذ لا واجب بالنظر الى ذاته وهو تعالى موجب بالذات
وخالفهم المتكلمون بل المليون بانتفاء ذلك فقالوا العدم وجوب
المشيئة واللامشيئة جائزة وذهبوا الى صحة صدور العالم
ولا صدوره بالنظر الى ذاته تعالى بعد اتفاق الفريقين على
صحتهما بالنظر الى ذات العالم فقوله ولذلك فسر بعض الحكماء
القدرة بالصحة المذكورة اى اريد بالنظر الى العالم فليس
هذا هو التعريف المتنازع فيه ولا خلاف فيه اصلا وان
اريد بالنظر الى ذات الواجب تمام الفلاسفة من هذا
التعريف مع انه خلاف ظاهر السياق ولهذا حمل احد التعريفين
في قوله اولا بعد جمعا على احد التعريفين الخ الذي هو
قولهم ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل قوله اى اريد
به ما ذكرناه آنفا من تجويز عدم مشيئته تعالى للعالم بالنظر الى الصانع
تعالى ان ذلك منشاء الخلاف فان الحكماء ينفون هذا التجويز
والمتكلمون يثبتونه قوله وهي مصححة للفعل يعني ان القدرة
يقتضي صحة نسبة الفعل الى الفاعل فان الفعل في نفسه ممكن
صحيح ولم يجعله ممكنا صحيحا وليس بين الفريقين من المتكلمين
ههنا نزاع قوله وتعلقها بالطرفين مثل السؤال كما اشتهر ههنا

ظاهر

المعتزلة
خلاف بين الاشاعرة والمعتزلة فهذا الذي ذكره مذهب
واختاره المحققون من الاشاعرة ذهبوا الى انها متعلقة
بطرفين واحد لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله فلا تتعلق
بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة
المتعلقة بهما قال الشيخ الرازي القدرة يطلق على القوة
التي هي مبدا الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها احد الضدين
حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل
ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين
على السواء وهي قبل الفعل ويطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرائط التاثير منها ولا شك انها لا تتعلق بالضدين
والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة
الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غيرهما وهي
مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام قال ولعل
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة فلذلك حكم بانها لا
تتعلق بالضدين وبعدمها على الفعل قوله واختلفوا في
انها مقدمة على الفعل اختلف المعتزلة والاشاعرة في ان
القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني

والاشاعرة الى الاول هذا النزاع معنوي في ذات القدرة
كما يدل عليه كلامه قس تضمينا وتصريحا اما الاول فلانه لما اثبت
الاختلاف في ذلك ونص بعد ذلك على ان القدرة المؤثرة
من حيث هي مؤثرة لا شك في مقارنتها للفعل ولا يصلح للتقدم
فلا يتصور النزاع فيها فلا جرم يكون الاختلاف الذي اثبت
في ذات القدرة واما الثاني فقد نص عليه بقوله النزاع انما
هو في ذات القدرة كما يدل عليه دلائل الطرفين وحكى هذا
اشارة الى رد ما يستفاد من كلام العلامة الرازي حسبما نقلناه
وهو انه لا نزاع في الحقيقة وليس النزاع الا لفظيا قال
مذهب المعتزلة تقدم ذات القدرة ومذهب الاشاعرة
معية القدرة المؤثرة بالفعل مع الفعل ولا تنافي بينهما بل كلاهما
حق فلا نزاع في الحقيقة فقال الاستاد قس ليس الامر
كذلك اذ دلائل الاشاعرة يدل على نفي تقدم ذات القدرة
كما ان دلائل المعتزلة يدل على تقدمها بذاتها اما دلائل المعتزلة
فمنها الوجهان المذكوران في الرسالة ومنها الوجه الثالث
وهو انه لو لا تقدم ذات القدرة لزم اما قدم العالم او
حدوث قدرته تع فظاهر انها تدل على تقدم ذات القدرة

على الفعل

على الفعل واما دليل الاشاعرة وهو وجهان احدهما ان القدرة
عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت
حال الفعل فيلزم وجود المتعدد بدون القدرة وثانيهما
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا
لكنه مح لانه يلزم من فرض وقوعه اجتماع النقيضين وجود الحادث
وعدمه هف فدلالتهما على نفي تقدم ذات القدرة واثبات
معيتها مع الفعل ظاهرة ثم يقول لا شك ان مذهب الاشاعرة
ان ذات القدرة انما توجد مع الفعل فقط ومذهب المعتزلة
متردد بين انها توجد قبله وتستمر حتى زمان الفعل او لا تبقى
فيه او انها توجد قبل الفعل على الوجه الاعم من غير تخصيص بحالها
في زمان الفعل والا بانتفائها في زمانه وظ الوجه الاول والثاني
ينطبق على الاحتمال الثالث والثاني نص في الثاني والحق
هو الاول والكلام في دلائل المعتزلة اما في الوجه الثالث
فهو انهم قالوا ان كلامنا في قدرة العبد وليس النزاع في ان القدرة
على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد على الاشاعرة احد المحذورين رس
بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات حادثة مقارنة للافعال
الصادرة عنه تع واما على الوجهين الاخيرين بما ذكر في الرسالة

وسيجيء التفصيل والكلام على دلايل الاشاعرة بين مذكور في المطولات
والمختصرات **قوله** لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها اختلف الاشاعرة والمعتزلة بعد اتفاق
الطائفتين كما هو المشهور على ان التكليف بالمحال غير واقع
في ان التكليف بالمحال هل هو جائز على الله تعالى او غير جائز عليه فالمعتزلة
على الثاني والاشاعرة على الاول وهذا هو الذي يستفاد
من كلامه من قبل التكليف بالمحال عند الاشعري واقع كالتكليف
بايمان ابي لهب بل التكليف جميع الكفرة بالايمان وتكليف جميع العجزة
بالطاعة فانه مذهب واقع وتكليف بالمحال والكلام فيه مبسوط مذكور
في الاصوليين **قوله** اقول ضعفه ظاهر لان الحصول على انه لو صح
ذلك يلزم انحصار القدرة في ان يكون قبل الاستعمال حتى لا يكون
مع الفعل اصلا وهذا لو كان مذهبهم فظاهر انه مكابرة صريحة
والبديهة حاكمة بان الفاعل حال الفعل الاختياري لا بد ان يكون
باقيا على القدرة او حادثا فيه القدرة ولو لم يكن هذا مذهبهم
لا ينقض الدليل بانه يفيد خلاف مذهبهم مع انه مصادم للبديهة
ايضا **قوله** بناء على انها مع الفعل فلم يكن مكلفا والتالي باطل
بيان لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله يلزم ان لا يتصور عصيان

مذهبهم

في احد

من احد اذ مع الفعل العصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان
وايضا اقوى اعذار المكلف الذي يجب القبول له لدفع المؤاخذة هو
كون ما كلف به غير مقدور له فاذا لم يكن قادرا على الفعل
قبله وجب رفع المؤاخذة عنه لعدم الفعل المكلف به وهو باطل
بالاجماع وايضا لو جوز تكليف العاجز بالايمان مع عدم القدرة
لجاز التكليف بخلق الجواهر والاعراض مما ليس مقدور البشر نوعا
الا انه اجيب عن الاخير بان كون الشيء مقدورا حسبما شرط
في صحة التكليف هو كون الشيء او ضده متعلقا بمعنى ان يكون
احدهما مقدورا والايمان حال الكفر وان لم يكن مقدورا الا ان الكفر
مقدور بخلاف خلق الجواهر والاعراض حيث لا يتعلق به
القدرة لا به ولا بضده ويمكن التفصي بذلك عما فيه من اقوى
الاعذار والمقصود انه لو صح ذلك لصح هذا ايضا **قوله** صفة مخصوصة
لاحد المقدورين هذا التفسير شامل لجميع المذاهب في الارادة
مذهب كثير من المعتزلة وتبعهم المحقق الى ان الارادة هي
اعتقاد النفع سواء كان يقينا او غيره والكراهة اعتقاد الضر
كذلك قالوا النسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه
بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف

عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه
وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل
او الترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع اي الكراهية
انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذهب الاشاعرة الى ان الارادة
يوجد بدون اعتقاد النفع او ميل يعقبه فلا يكون شيء منهما
لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها وصوروا ذلك في طريقي
الهارب وقدحي العطشان ورغيفي الجائع زاعمين ان اختيار
احدهما على الآخر بدون ان يرجح احد المتساويين عنده
على الآخر ثم ادعى المعتزلة البعض في امتناع ذلك قالوا الا لتخصيص
عنده لم يختر شيئا منهما فرض مساواته وليس يلزم في الشعور بالمرجح
الشعور بذلك الشعور او بقاء الشعور فلعل دهشة الهارب
مثلا صارت سببا لعدم استمرار الشعور في الحافظة فلاجل ذلك
لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور بالمرجح في هذه الحالة
ودعوى البعض من الجانبين ومنع الظن قائم بين الفريقين
قوله وقيل هي في الحيوان شوق اتم من ان يكون عقيب اعتقاد
النفع او لا قوله هي الاجماع وتصميم العزم اتم من ان يكون
معه شوق او لا فهذا مطلق على مذهب الاشاعرة قوله

ونزوع بينهما اي بين الارادة والشوق قوله وهؤلاء هي
القائلون بالقول الثاني جعلوا مبادي للافعال لا ينبغي ان المحقق
من جملة القائلين بالفرق بين الشوق والارادة الذاهبين
الى مدخلية هما كليهما في الفعل في الفعل الاختياري ومع ذلك لم يجعل
بانه المبادي وحصر بل انما عدها اربعة قال والفعل مما يفتقر
الى تصور جزئي بتخصيص لفعل ثم شوق ثم ارادة ثم حركة
من العضلات ليقع منا الفعل فلم يكن مذهب هؤلاء ان المبادي
خمسة لانا نقول ان المبدأ الاول هو العلم ان على التصور
الجزئي بخصوصه ولا اعتقاد الملايمة اي النفع واللذة او المنافاة
ضرا او كراهة مطابقا او غير مطابق فغير المبادي في الحقيقة
خمسة ومقصوده ان هؤلاء اخذوا الشوق والارادة
كليهما وهذا لازم بل اللازم هو الارادة الجازمة العارية
سواء كان مع شوق جبلي ام لا بل مع تعزه قوله والاولون
يعني القائلين بان الارادة عين الشوق قوله اسقطوا
الاجماع اي الزائد على الشوق المتأكد يدل عليه قوله وجعلوه
قوله لا يحتاج الى قصد آخر وثم ولهذا ذهب المتكلمون
بجملتهم الى ان القدرة والارادة في العبد ليستا مخلوقين

له بل مخلوق فان لله تعالى حتى لا يلزم الله قوله ومبادی الافعال
الاختيارية ينتهي الى الامور التي يتصور صدوره عن
الحيوانات بالايجاب بسبب التحريك القوة المحركة واما تصور
واعتقاد النفع او اللذة والشوق المتاكد فانما يقتضي
من المبدء عليه ويصدر منه تعالى اما ايجابا او اختيارا على المذ هبين
واما تحريك المحركة فظ لزوم ترتبه على الامور المذكورة فهذا
صادر من الحيوان على مذهب الفلاسفة والمعتزلة وصادر
منه تعالى على مذهب الاشاعرة بقي الكلام في ان صدور التحريك
من الحيوان اضطراري او اختياري قال الاستاد س
بمقتضى طبيعة القوة المحركة اضطرار او لو قيل في دفع المناقشة
ان المراد بصدور هذه الامور عن الحيوان بالايجاب هو الظهور
فيه بالاضطرار فلا يخفى انه تكلف قوله فان اعتقاد النفع
كما في الادوية البشعة مثلا واللذة الحاصل بعد التصور بلا اختيار
للبعد والترديد قوله على سبيل منع الخلو دون الجمع قوله
ويتاكد قد مر ان الشوق قد يكون جبليا وهو الشهوة الطبيعة
وقد يكون غير جبلي وهو تصميم العزم والاجماع وكان هذا هو المراد
بالشوق المتاكد ههنا قوله ضطوفي التحريك الى الاعضاء والالات
ای

التي عليها مناط الافعال قوله فهذه امور مترتبة بالضرورة اي الحصل
ترتب كل سابقة بالاضطرار لا بالاعتبار وكانه س
قصد من قوله ومبادی الافعال الاختيارية الى قوله ههنا بالضرورة
ان العبد فيما ينسب اليه من الافعال التي تسمى بالاختيارية
له نوع الجاء واضطرار اليها قوله والاختيار في الحيوان الا قوله
ثم من جبلي جواب سؤال مقدر كان سائلا قال اذا بني الامر
على الالجاء والاضطرار فما بني الاختيار وكيف صح ان العبد
قادر مختار فاجاب بان الاختيار في الحيوان عبارة عن كون علمه
اي بالنفع واللذة والشوق له قوله سببا انفق الكل
على ان القدرة صفة حقيقية وجودية فمن شانها التاثير
على وفق الشعور والارادة فيشمل القوة المؤثرة والقدرة
الكاسبة التي اختارها الاشعري ولم يذهب احد من هؤلاء
الى ان الاختيار هو العلم والشوق التابع له اي الارادة
وغيرها فمعنى ما افاده س في هذا الجواب مع قطع النظر
عن المسامحة في العبارة بحسب التاويل في الكلام نظر قوله
وقدم عبارة عن ذلك المستفاد منه ان الاشياء والقدرة
واحد والمسامحة في العبارة ظ والمفهوم غير منطبق على مذ هب المتكلمين

والحكماء فانه دال على ان القدرة وهي الاختيار غير العلم والشوق
مع اتفاقهم على المغايرة لا سيما في الحيوان **قوله** ولئن توقف
في الكل لظهور تحقق العزم والاجماع المسمى بالميل الاختياري
مع الشوق الغير الاختياري في تلك الصورة وهذا الكلام ظاهره
لا يليق ان يسقط عن الاعتبار ثم يعبر عن الاعتبار ثم يعبر
في المناقشة بل لا يليق الاعتراض باسم المناقشة **قوله**
وح لا يكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا خمسة بل تكون
في بعض الصور خمسة وفي بعضها اربعة واحد منها تصميم العزم والاجماع
سواء كان مع شوق مناكد غير اختياري فيكون المبادي خمسة
او بدونها فيكون اربعة فقط **قوله** فان قلت فكيف
يتحقق هذا انما يتاتى على ما قالوا من الفلاسفة وفاقا للمعتزلة
واما على مذهب الاشاعرة هو لا ان الله تعالى هو الصانع الموجد
فتخصيص بعض العباد بالثواب وبعضهم بالعقاب بمنزلة انه
احد الفعل بنفسه فعلا في الاخرين غاية الامر انه اعطى
هو لا ان الله تعالى هو الصانع الموجد لافعال العباد فهم بعد
ما اعطاهم قدرة غير مؤثرة في الفعل اصلا فخ التكليف
والاوامر والنواهي والثواب والعقاب كل ذلك لا يصح له

وجه اصلا هذا

وجه اصلا هذا ابعد واشنع مما يلزم على المعتزلة **قوله** وفيه ابطال الجميع
اراد به الاشاعرة **قوله** ولا بأس عند اهل الحق على عدم
الاشاعرة اباهم في ذلك مسلم واما عدم مساعدة الحق والتحقيق
فعند نظر **قوله** والكسب الذي يثبته الاشعري اتفقوا على ان المراد بالكسب
الذي اختاره الاشعري مقارنة فعل العبد لقدرته وارادته
من غير ان يكون هناك منه فيه تأثير او مدخل في وجوده سوى
كونه محلا فان القدرة مؤثرة وكاسبة فقدرة الله تعالى مؤثرة
وقدرة العبد كاسبة بالمعنى المذكور ولا تأثير فيه اصلا وقد نص
الاشعري على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وعلى هذا المذهب
كما قالوا يتصور له تعالى ان يثيب وان يعاقب اذ كل منهما ملك له
وله ان يستعمل اي شيء اراد سواء كان عن سابقة استحقاق
او لم يكن الا ان الوجه في تصحيح الاوامر والنواهي وقوله تعالى
لعبد افعل او لا تفعل الصعوبة والاشكال وقوله فالتكليف الى العجز
غير واقع توجيهه وتعليل الاثبات القدرة وان كانت غير مؤثرة
قوله ومن حيث انه كاف الطالان اثبات القدرة والارادة
على هذا الوجه المتضمن لان يكون نفس العلم الذاتي الازلي مؤديا
الى الايجاب بل هو نفس الايجاب فهذا الذي ذكره انما يصح على

علی قاعدة الفلاسفة ولم يطلعوا على قوانين المتكلمين **قوله**
وذكروا ان العلم لما ذكر ان ارادته تعالى نفس علمه المخصوص فيلزم
من مدخلية ارادته تعالى في ايجاد العالم مدخلية علمه ايضا في الايجاد والعلم
ليس سببا للايجاد فاجاب بان سببية العلم للوجود
الخارجي ليس بمنصور بل واقع كما صوره فيما ذكره فلا استبعاد
في ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الممكنات في الخارج وفي وجه
هذا وان كان غير مستبعد الا انه تبرا اي منه شائبة جبر ولزوم
ايجاب كما مر **قوله** باختيار المخبر الصادق قال في العين حق
وقريب منه ما قال صلى الله عليه وآله حق على الله ان لا يرفع شيئا
الا وضعه **قوله** في حيوته الظاهر تقويم الحيوة على الثلث
الباقية لترتبها وتوقفها كلها على صفة الحيوة الا انه لما توقف
اثباتها على اثبات تلك الصفات في بعض الدلائل فلذلك
لوحظ هذا الترتيب **قوله** واستدل على مغايرتها للحس
والحركة الظاهر ان ههنا تجوزا اذ المقصود اثبات مغايرة
الحيوة لقوة الاحساس والحركة الارادية والا فمغايرتها
لنفس الاحساس والحركة الارادية بين لا يحتاج الى
الاستدلال ولا تنبيه قائم اذ لا مغايرة لما بين القوتين

كما وقع

كما وقع التصريح به في بعض العبارات او تحرير الدليل انه لما لم يوجد في المفلوج
حس ولا حركة ارادية فلم يوجد قوتاهما مع ان الحيوة باقية فيه
والا لتعفن ويرد عليه ايراد آخر غير ما افاده س وهو ان عدم
الحركة والحس لا يدل على عدم قوى الحس والحركة لجواز ان يوجد
القوة ولا يصدر عنه الاثر لمانع من جهة القابل واما ايراده
س فهو عدم تسليم انتفاء الحس بالكلية في العضو المفلوج وهذا في
حكم مناقشة لفظية من قبيل المناقشة في المثال كما يستفاد
من كلامه س ايضا حيث قال نعم لو استدل بالعضو المتخدر لتم
واجيب عن الايراد الآخر بان ما يصدر عنه بالفعل اثر الحيوة كحفظ
العضو عن التعفن باق وما يصدر عنه بالفعل والحس والحركة
غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز ان يمتنع قوة عن
بعض آثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك
البعض هكذا نقله السيد ولا يخفى ان في الجواب مغلطة واشتباها
للذات بالمفهوم ثم قال السيد لا شبهة على المستدل في الصانع
ان القوى انما يعرف باثارها لا بذواتها فاذا ثبت
ان اثر قوة الحيوة غير اثر قوتي الحس والحركة كانا قوتين
سواء كانا في الذات واحدا او يصدر عنه اثران بشرطين

غير الزايل

مثلا او اكثر وتحصيله انه لما اختلف الآثار الحفظ في التعقل والحس
والحركة سواء قوي ثلاث الحيوة والحالة والحركة ومنها تردد
اذ قوة الحس المشترك مع وحدتها ترتب عليها آثار خمس مختلفة
بالنوع فالقاعدة منسعة ثم في العبارة مناقشة وهي انه كان ذلك
ظاهرا على ان قوة الحس والحركة واحدة وليس كذلك على ما صرحوا
به ثم ههنا كلام آخر وهو انه من المعلوم ان مذهب الفلاسفة
هو تعدد القوى بالذوات لان ذات القوة واحدة والتعدد
باعتبار الشروط والآثار المستندة اليها **قوله** وصفوه بالحيوة
التي يتوقف عليها العلم والقدرة الثابتان كما مر **قوله** وصفوه
بالعلم والقدرة بناء على الابهم عليهما مع انهما اشرف من نقيضهما
قوله وهو كما ترى لا يبعد ان يكون فيه اشارة اولا الى انه
كلامه مشعر بان البحث كونه تعالى عالما قادرا هو حرز في الاتصاف
بالطرف الاشرف ولو كان كذلك لكان في هذا الاثبات ظنيا وثانيا
وثانيا الى انه يستفاد من كلامه آخرا انه لو لم يتصف بالحيوة
لاتصف بالموت وليس كذلك لان التقابل بينهما تقابل العدم و
والملكة لا السلب والايجاب **قوله** وهل يسمى عالما قادرا وعليه
السلم ان الوهاب للعلم والقدرة لا يكون الا عالما قادرا وهذا

لا يقتضي ان يكون الامر كذلك في الكل فليس الوهاب للمبادي
والحركة يجب ان يكون كذلك فيتفاوت الحال في ذلك بتفاوت
الآثار والافعال **قوله** والباري تعالى واهب الحيوة وكيف
يتصور ان لا يكون واهب الحيوة للعالمين ومقدر موت
الخلايق اجمعين حياته عن ذلك علوا كبيرا **قوله** انما يتوقف
بمعرفة الله تعالى وهذا سهو من قلم الناسخ والصفات
هكذا انما يقع بمعرفة الله تعالى **قوله** بالصفات التي الوها
مما ورد الشرع بها **قوله** بان يعتقد بانه تعالى الظاني العباد
كان يعتقد ولا يبعد ان يكون من المشهور فيه سهو الناسخ
قوله عالم بجميع المعلومات بعلم هو عين ذاته لا زايد عليها وكذا
في البواقي **قوله** مريد لجميع الكاينات ههنا وقع الاختلاف
بين الاشاعرة والمعتزلة قال المعتزلة الامر والنهي يستلزمان
الارادة والكراهية وعلى هذا يلزم ما اعترفوا به وهو ان بعض
الكاينات وهو الكفر والمعاصي لم يكن بارادته تعالى وذهب
الاشاعرة الى ان الامر والنهي قد ينفكان عن الارادة
والكراهية فانه سبحانه وتعالى مع انه امر بالايمان والطاعة
ونهاه عن الكفر والمعصية مريد لجميع الكاينات ولا يتحقق شيء من الكون

الا بارادة الله تعالى وان كان من كفر او معصية وبينوا عدم الالزام
في صورة الاستغناء من ملام بارادة العبد مثلا كما هو المذكور في الكتب
سوى انه وقع المحاورة بين القاضي عبد الجبار المعتزلي والاستاذ
ابي اسحق الاسفرايني في مجلس الصاحب اسمعيل بن عباد فلما
تلاقيا وتجاوزا الكل عن صاحبه قال القاضي سبحان المنزه
نفسه عن الفحشاء قال الاستاد سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء
فان قيل لولا ذلك يلزم عجزه تعالى عن ذلك اجيب عنه بان
مراده تعالى ليس الا ان يفعل العبد الصلوة مثلا بقدرته واختياره
ومشيته فلو لم يفعل كذلك بل المعصية لم يلزم العجز فيه نعم لو اراد
ان يقع الصلوة على اي وجه ولم يقع يلزم ذلك وليس كذلك
قوله ولو كلف به امكن تعقله بالحقيقة استدلالا على نفي التكليف
باثبات ملازمة ما لها سبق وكلام المصنف مبني على تامل
وما قدروا الله حق قدره اي ما عرفوه حق معرفته وفي نهاية
من لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقيل ما بلغ
اعتصام الورى بمغفرتك عجز الواصفون عن صفتك تب
علينا فانا بشر ما عرفناك حق معرفتك قوله زايدتين
على العلم زايدتين مغايرتين للعلم صفة كما شعر للزائد

قوله ولم يتعرض اي في التعريف الحقيقي قوله بخصوصهما ونسبتهما قوله
على ما ذهب اليه الحكماء وبعض من متأخري المتكلمين ومنهم المحقق في
الارادة قوله والاحتياج الى الالة جواب سؤال ورفع شبهة
هي ان هؤلاء انما ارجعوا هاتين الصفتين الى مطلق العلم
لانهما انما يكونان بالالة وهو تعالى منزه عنها فاجاب بما اجاب قوله
والباري تعالى مدرك لعلمه ورفع شبهة هي ان السماع والابصار
للفلاسفة على ما جوز في المسموعات والمبصرات وبما توهم الفلاسفة
كما هو المشهور عنهم نفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجوه الجزئية
فيلزم من ذلك نفي السماع والابصار عنه تعالى حقيقة فاجاب بما اجاب
وتحصيله ان الاشكال اصلا انما هو على ابي الحسن الاشعري واما الباقون منهم للعلوم بيان
فهم وان اثبتوا للعلم الجزئية الا انهم لم يثبتوا زيادة السماع
والابصار على العلم فلا اشكال عليهم في هذا الوجه وتوضيح الاعتراض
على الشيخ الاشعري انه لما ورد الكتاب والحديث بكونه تعالى
سميعا بصيرا وعد هذان الوصفان كما عد العالم والقادر
والحي والمريد في صفاته تعالى والطايد على مغايرتهما للعلم وكونهما
زايدين عليه على ان الالفاظ بلا مانع ضروري محمولة على المعاني
الحقيقية على ان وجه يرد فما لم يدل دليل قطعي على خلاف ذلك

يحمل الكلام على الظاهر وههنا الدليل العقلي على الخلاف منتف اما اولا فلان
الاحتياج الى الآلة يمكن ان يكون في حقنا لا في حقه تعالى سلمنا
على ان الاحتياج في حقنا كما قالوا لو اتضح الا ان العادة جرت
بمصاحبة الآلة واما ثانيا فلان الادراك على الوجه الجزئي الذي
لا يتخلف السماع والابصار عنه حاصل في حقه تعالى ولا نظير له في
آخر عن هذا فلم يتضح ههنا وجه يصلح ان يكون سببا للعدول
الاشعري الى ما ذهب اليه وله دليل عقلي زعم انهما يدلان
على نفي الرؤية والسماع عنه تعالى حقيقة وقد ذكر الاجوبة عنهما
بوجوه مختلفة في كتب القوم فليرجع اليه فمن اراد الاطلاع عليه
بالرجوع الى العلم كما ذهب اليه الاشعري **قوله** فما الباعث
فقد مر الاشارة الى ان الاشعري بحسب زعمه اتضح له دليل عقلي
يدل على الانتفاء السماع والابصار الزائدين عنه تعالى
وبعد ما مر ان **قوله** المحافظة على الظاهر في سائر المواضع على
معناها ههنا بناء على ما ظهر عليه من الشبهة التي هي برهان
عنده فهذا هو الباعث **قوله** بل الظاهر انهما زائدان اي
بحسب نفس الامر بناء على حل الشبهة التي اجيب عنها باجوبة
مختلفة لا عند الاشعري كما مر في الباعث **قوله** حيث لم يدرك

السمع

السمع اي هكذا وقعت العبارة فيما رأيناه من النسخ والصحيح غير ذلك
وهو سهو من قلم الناسخ ولكن العبارة هكذا الى السمع **قوله**
فيحكم برجوعه ليس هذا مندرجا في تحت المنفي وهذا مع انه ظاهر يدل
عليه قوله سابقا بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم
فيتوجه ظاهرا انه لم يرد الذائق واللامس والشام في الشرع
فكيف يحكم برجوعه الى العلم وغاية التوجيه انه مع قطع النظر عن
ورود الشرع بهذه الاسامي وتوقف الاسماء الالهية على
اذن الشرع لو قال قائل انه تعالى ذائق او لامس او شام يريد تكب
انه بمعنى العالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات
فتأمل فيه وهذا الاعتراض مبني على حمل الضمير في قوله برجوعه
راجعا الى الذائق واللامس والشام وليس كذلك بل
هو راجع الى ادراك سائر المحسوسات يدل عليه قوله سابقا
بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم فيصير قوله فيحكم
برجوعه نتيجة للمقدمات بعينه وهذا معنى لا غبار عليه هكذا
افيد وليت شعري هذا ناظر الى التوضيح الذي ذكرناه وقد مر
الكلام فيه **قوله** طريقة المحافظة على ظواهر النصوص حتى
نقل عنه انه اثبت لله تعالى وجها ويدا وقدما وجنبا وعينا

على مراد الله ومراد رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله بعد اثبات
علمه تعالى وقدرته اه بثبوت النبوة بحصول مثل هذه المعجزات
ويتوقف في نفس الامر على وجود صانع عالم قادر حكيم مرسل
للرسول منزل الكتب ولا يتوقف العلم بالنبوة على اثبات الصانع
وقدرته وكون جميع الممكنات مستندة اليه تعالى قوله حصل التصديق
القاطع بانه رسول الملك وانه فاعله لتصديق له قوله والاحكام
الاصولية والفروعية التي هي فرع اي فرع ثبوت النبوة او
فرع الكلام وهذا انسب بسابق الكلام قوله فاثبات النبوة
متوقف الخ فيه تامل في توضيح المقام ان المتكلمين يستدلون
على كونه تعالى عالما قادرا سميعا بصيرا متكلما بالادلة السمعية
من الكتاب والسنة والاجماع فقيل عليهم هذا في الكلام يتضمن
الدور لانه اثبات للكلام بالكلام وللكتاب بالكتاب اجاب العلامة
الرازي عنه بان العلم بصحة الكتاب وصدق ما فيه من الاخبار
يحصل من مشاهدة معجزات الرسول عم وان لم يحصل في الخاطر ابتداء
كونه تعالى متكلما فلا توقف للعلم على العلم حتى يجيء الدور نعم
يتوقف وجود الكتاب على كونه تعالى متكلما وهذا مؤيد للدليل ولا
يوجب المحذور نعم ان بعضهم اورد مثل هذا الاعتراض على

التمسك في كونه

التمسك في كونه تعالى عالما قادرا بالادلة السمعية من الكتاب
والسنة والاجماع فقالوا التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور واجيب عنه
بمثل ما اجيب به في الكلام حيث قيل وربما يجاب بمنع التوقف
فانه اذا اثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبر به
وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما قادرا ثم قيل والظاهر ان هذا
يعني منع الدور والتوقف في اثبات صفة القدرة والعلم بالادلة
السمعية مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به
الشيخ الرازي واقول توجيه المنع وعدم التوقف في الكلام
وادعاء المكابرة في العلم والقدرة كانه انسب بعقد الاسم والحق
خلافه ولعل اثبات العلم والقدرة اولى بهذا التوجيه من
اثبات الكلام بالكتاب ولا اقل من ان يكون حكمهما واحدا فانه
اذا شوهد المعجزات يحصل التصديق بصدق الرسول عم فيحصل
العلم بصدق كل خبره ومن جملته انه عالم قادر من غير ان
يتوقف ذلك على ان يعلم اولا علمه وقدرته تعالى وهذا ظاهر
جدا ومنشأ الفرق الذي زعمه القائل هو ان العلامة في التجريد
انما توقف ثبوت النبوة في نفس الامر على ثبوت العلم والقدرة

هناك ولم يتوقف على ثبوت الكلام في نفس الامر فاشتبه عليه التوقف
من حيث العلم بالتوقف بحسب نفس الامر فكأنه قال لما توقف
النبوة في نفس الامر على العلم والقدرة هناك فاثبات العلم و
القدرة بالنبوة يكون دورا ولما لم يتوقف النبوة على ثبو ت
الكلام في نفس الامر فاثبات الكلام بالنبوة لم يكن دورا
ومنشأ الظن ان مجرد التوقف في نفس الامر لا يوجب الدور وانما يلزم
الدور من التوقف بحسب العلم وكما ان هذا في الكلام منتف
فكذلك في صفتي العلم والقدرة كما مر **قوله** ثم اختلفوا في حقيقة
كلامه تعالى وقدمه وحدوثه الخلاف في معنى كلامه تعالى و
في قدمه وحدوثه ناشئ من قياسين متعارضين احدهما
ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له قديم فكلامه قديم
وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مرتبة متعاقبة في الوجود جود
وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فكلامه
تعالى حادث قال الاستاد ره اشير لهذين القياسين
بالاشارة الى الحد الاوسط فيهما فاضطر الملبون المتفقون
على كونه تعالى متكلما الى القدح في احد القياسين بمنع مقدمة
من المقدمتين ظهر امتناع حقيقة النقيضين فانعم الحنابلة

والكرامية

والكرامية والمعتزلة على ان كلامه تعالى اصوات وحروف منتظمها
الترتيب ثم اتفقت الحنابلة والكرامية على ان هذا المؤلف من الحروف
والاصوات قائم بذاته تعالى والمعتزلة على ان هذا المؤلف انما
يقوم بغيره كالملك ونحوه وخالفت الاشاعرة هؤلاء الثلثة
حيث قالوا الكلام الذي هو صفته تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى
قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي ولهم في الكلام النفسي معنيان
سيجيء الاشارة اليهما ومما ذكرنا ظهر ان الحنابلة يمنعون
كبرى القياس الثاني والكرامية كبرى القياس الاول والمعتزلة
صغرى القياس الاول والاشاعرة صغرى القياس الثاني **قوله**
بل كلامه عبارة عن الحادث وذلك المؤلف اذ قد تقرر عندهم انه
الكلام يطلق بالاشتراك على النفسي القائم بذاته وعلى الملفوظ
المركب من الحروف والاصوات فيقولون ليس كلامه عبارة عن المحمول
على معنى آخر هو التكلم وهو غير المعنيين المذكورين واقول
منشأ الظن ان الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة ليس الا في الا
الكلام هل هو صفة قائمة بذاته تعالى لا يكون الا قديما او هو مركب
من اصوات وحروف لا يكون الا حادثا وقيامه بالملك والنبي
عم وكون الكلام عبارة عن الحادث ذلك المؤلف لا يصح الا في الكلام

بمعنى التكلم وليس الكلام فيه فالظاهر حمل عبارته ههنا على المسامحة
والتجوز والمراد ان كلامه هو ذلك المؤلف الموجد المبدع له على
كما هو المشهور من مذهب المعتزلة نعم له تعالى تكلم بمعنى ايجاده وقدرته
انه ليس الكلام فيه **قوله** لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي القائم
بذاته تعالى فهؤلاء الفرق الثلث متفقون على كون كلامه تعالى
مؤلفا من حروف واصوات قائم نفسها ثم تفانين في حدوثه مع القيام
بذاته والقيام بالملك والنبي ام قالا ولهم الكرامية والثانية
هم المعتزلة وقد خالفهم الحنابلة فانهم مع القول بالترتيب
قالوا بالقدم واتفقوا الكرامية في القيام بذاته تعالى **قوله**
وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى المقابل للفظ اللفظ الذي يطلق
على معنيين فيطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم
بالغير الذي يقابل العين ويشمل اللفظ وسموه بالكلام
النفسي اختلفت عباراتهم في معنى الكلام النفسي فتارة يقولون
هو معنى هذه الالفاظ والعبارات المعبر بالحمد المحمد بالسابق ذة
ليكون الكلام على هذا المعنى مركبا مترتبا على نحو ترتب الالفاظ
والعبارات وترتيبها وهذا ما قيل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا واخرى يريدون به صفة واحدة

انه بسيطة قديمة بذاته تعالى مثل صفة العلم والقدرة وكما ان
ذات العلم والقدرة بسيطة واحدة كذلك ذات هذه الصفة
المسماة بالكلام النفسي صفة واحدة انه يختلف ويتعدد تعلقها تعا
فبحسب التعلق يصير خبرا او يتعلق آخر امرا او نهيا او استفهاما الى غير ذلك
وتقرير الدلائل والاجوبة المتخاصمين بميل تارة الى الاول
واخرى الى الثاني وكلام المحقق في قواعد العقايد يشعر بالاخير
وقوله غير معقول انسب بهذا الثاني وبعدم ما لنا اقرب
من الاول اذ ان كان فيه ليس متصورا وهو قديم عنده واما
العبارة فانما تسمى كلاما بطريق الاشتراك كما يسمى
قوله فيكون الكلام في هذا التفريع تامل والظاهر بحسب الدلايل التي
اعتمد عليها ان يكون هذا المعنى عين اللفظ لا مجموع المعنى
واللفظ على ان التفريع خال عن المستند وعبارة صاحب
المواقف هكذا فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ
والمعنى جميعا قايما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف الخ
وعبارته اولى واشمل الا ان الاستاد حمل الشمول في عبارته
على شمول الكل للاجزاء لا الشمول الكلي للجزئيات وكان الباعث
له عليه كلمة جميعا مع انه يمكن حمل الجميع على الكل الافرادي ليفيد

لا على الكل المجموعي على ان القرآن كلام الله بمعنى مجموع اللفظ والمعنى
كليهما كانه لم يرد في اطلاقاتهم **قوله** اقول وقد سبقه الوصي
بتقدير الكلام بكلمة اقول ههنا ان يكون بين الكلام المنقول
وبين ما سيقول فصل كيف وهذا بعينه مسطور في شرح المواقف
قوله في كتابه المسمى بغاية الاقدام في علم الكلام قال الشريف
ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد
الملة **قوله** واورد عليه ما ذكره المورد وهو الفاضل العلامة للتجريد
وليس في عباراته التعرض للمعتزلة ومذهبهم في ذلك وهو فيما نقل
الاستادي وقد يناقش بانه يتبادر منه ان هذا التفصيل
كما هو مذهب الاشاعرة كذلك هو مذهب المعتزلة كذلك
هو مذهب المعتزلة ليصح مع ان المعتزلة لم يثبتوا الكلام النفسي
وما قالوا ان اللفظ الحادث دال على الكلام النفسي القديم و
يجاب المناقشة بان تغيير الاسلوب دال على نفي توهم اتحاد
المذهبين بالكلية والا فلا وجه لهذا التغيير اصلا واما حفظ
فيه هذه النكتة اي الاشارة الى تفاوت ما بين المذهبين
وتلخيص انما يتوهم الكفر فيه هو انكار كلام ما بين الدفتين
وهذا يمكن ان يوخذ على وجهين احدهما انه ليس صفة قائمة

بذاته تع

بذاته تعالى والآخر انه من مخترعات البشر والاشاعرة معلوم انهم
غير قائلين بالاخير وانما قالوا بالاول وهذا مما اتفق فيه المعتزلة
ليصح فيصح نفي التكفير عنهم بكونه مذهبا للفريقين واما كونه
دالا على صفة قائمة او غير دال عليها فمعلوم انه لا تعلق به بشيء
من التكفير وكذا ابداع الله تعالى له في اللوح المحفوظ او في
الملك والنبي صلى الله عليه وسلم وانما تعلق الكفر والتكفير بالقول بانه مخترع
من البشر **قوله** انما يكفر اذا قال انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من
مخترعات البشر **قوله** والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم
وهو ان اللفظي المولف من الحروف والاصوات ليس من مخترعات
البشر بل من مبدعات الله تعالى وليس صفة قائمة بذاته تعالى ولا دالا
على صفة قائمة بذاته **قوله** على ذلك اي على ما ذكر من كونه
مبدعا لله غير قائم بذاته تعالى والا على صفة قائمة بذاته
تعالى فهما متفقان في كونه مبدعا له تعالى غير قائم به ومختلفان
في عدم دلالته على صفة قائمة بذاته تعالى في دلالته عليها
ثم الامر المتفق عليه الفريقان ظاهر انه ليس مما يتوهم منه الكفر
وكذلك من الامرين المختص احدهما بالاشاعرة والآخر بالمعتزلة
لا يتوهم الكفر فيه فلا كونه شيئا من ذلك **قوله** بل كيف

تصوّره هذا في حاشية الاستاد من الايجاد الذي نسبه الى صاحب
المواقف هل هو تمام دنوعي او شخصي فان اريد الشخصي فحاشاه
عن ذلك وان اريد النوعي فلا استحالة فيه وقد صرحوا بمثل
ذلك في هذا المقام حيث قالوا ان القران وكلام الله تعالى
اسمان لذلك المخصوص القايم بادل ثم اخترعه الله تعالى
فيه حتى يكون ما يورده كل احد سواه بلسانه مثله لا عينه او هو
اسم لهذا النوع من التركيب قالوا والاصح انه اسم له من حيث
نوعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقراه القاري
اي قاري كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر وكتاب بالنسبة الى
مؤلفه هكذا قاله بعض الافاضل من اصحابنا المباحثين **قوله**
وهذا الكلام الازلي خطاب جواب سؤال مقدر مبني تفصيله **قوله**
وامتيازه في العلم ظاهر الا امتياز الكلام الازلي المذكور
آنفا كما هو مقتضى سوق الكلام ولو ارجع الضمير الى التكلم لكان
له وجه لطيف **قوله** فان قلت فقد اطرده قال السيد وهو قايل
بعدم الكلام الازلي حيث صرح بانه راجع الى العلم قال الكلام تعالى عبارة
عن كتبة القران على اللوح المحفوظ ثم قال مرجع كتبه القران في
على اللوح الى علمه تعالى بعين حروفه وكلماته وكيفية تركيب

بعضها

بعضها مع بعض وتميز بعضها عن بعض على ما هو عليه في الوجود وهذا ينفي
تقدم الكلام وما نقله من ناظر الى جانب الحدوث حيث قال
فيكون نسبته اليه تعالى بسبب اثبات كتبته في اللوح المحفوظ واوجده في
لسان الملك والرسول ليبين هذا مصرحا به في عبارة السيد
وبالجملة فكلام السيد مصرح بان كلام الله تعالى من الصفات
الحقيقية بل هو عين العلم وما يستفاد من ظاهر عبارة الاستاد
ليس هو انه من الصفات الفعلية بل هو عين الايجاد فاين
هذا من ذلك **قوله** كما يقال الشيخ كذا وكذا قال السيد
الاثر الذي جعلهم قال الشيخ في الشفا وكذا في الاشارات
كذا **قوله** ولسانه الى اخره كتب شارح الكلام بسبب اعتقاد انه دال
فيؤول اطلاق المتكلم على الكاتب الى تجوز بسبب دلالة المكتوب
على الكلام النفسي **قوله** والقول بما قاله المعتزلة السيد صرح
بان الكلام راجع الى العلم الازلي **قوله** بل راجعة الى القدرة
في المشهور المقرر ان الكلام على مذهب المعتزلة من الصفات
الفعلية الايجادية وظاهر ان القدرة من الصفات الحقيقية
فكيف يكون الكلام على مذهبهم راجعا الى القدرة ولم يسمع شيء
مثله على ذلك كمن يا بني يصحح هذا الحكم ومقصوده حسبما اراه انه

كما يرجع كلام المعتزلة الى القدرة كذلك يرجع هذا الكلام
الى العلم وهذا الكلام عدول عن الظاهر وقد مرت المناقشة في ادلة الائمة
قوله وبعد ثبوت الكلام النفسي يتم ما ذكرنا في تحقيق مذهب الاشعري
من غير خلل نعم الامر كذلك لو ثبت الكلام النفسي على الوجه الذي
ذكره موافق لبعض الاشاعرة متصورا **قوله** والقدرة
عبارة عن الحادث في الخارج وهذا الايجاد يتعلق بكل الكائنات
على مذهب الاشاعرة واما على مذهب المعتزلة فيما خلا افعال
العباد والحيوانات الاختيارية وقد يطلق القضاء والقدر
بمعنى واحد هو احد معان ثلثة الاول الخلق قال الله تعالى فقضيهن
سبع سموات اي خلقهن وقال الله تعالى وقدر فيها اقواتها اي خلقها الثاني
الايجاب والالزام كما هو قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه
اي اوجب وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت اي اوجبنا الثالث
الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب
لتفسدن في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرناها من الغابرين
اي اعلمنا بذلك قال المحقق في التجريد والقضاء والقدر ان
اريد بهما خلق الفعل لزم المحال والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام
صح مطلقا فقد بينه امير المؤمنين في حديث اصبغ ابن نباتة

قال الشارح بعد ما روى الحديث وظاهر الحديث لا يوافق شيئا
من المعاني المذكورة فايراده للتأييد محل نظر واقول لا نظر اذ نظر
الى القضاء في الحديث كما في الآية اعني قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا
الا اياه يصلح ان يكون بمعنى الايجاب والالزام فالتأييد ظاهر والحديث
هكذا ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين
فقال عم اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تعالى
وقدره الذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطنا ولا هبطنا
واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ
عند الله احتسب عنائي ما ارى لي من الاجر شيئا فقال عم
ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي
منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين
ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا
فقال عم ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم
يالد سرول الحمد لمحسن ولم يكن ولم المحسن اولى بالمدح من المسيء
والمسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود
الشيطان وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة

ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص
مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسول الى خلقه عبثا ولم يخلق
السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر
اللذان ما سرنا الا بهما فقال عم هو الامر من الله تعالى والحكم
ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه انتهى الحديث
قوله بها يستحق المطيع الثواب اي بالقدرة المؤثرة من حيث
انها مؤثرة لفعل العبد وايجاده والحاصل ان العبد بتأثير هذه
القدرة يستحق الثواب والعقاب لا بذات القدرة التي هي اثر
فعل الله تعالى **قوله** والعبد يكسبه قد مر معنى الكسب مفصلا في بعض الحواشي
السالفة وهو انه ليس لقدرة العبد وارادته الا مجرد اقترانهما
بالفعل وليس للعبد شيء سوى انه محل للفعل وباقتران القدرة
يتميز الحركات الاختيارية عن حركة المرتعش مثلا فهذه
اضطرارية وتلك اختيارية والكل اثر الله تعالى **قوله** الفعل اي بعض
مظهر للافعال بايجاد الله تعالى كما علم مما مر **قوله** فالفعل الصحيح
في العبارة هكذا يفعل ما يفعل او يفعل الفعل وان لم يكن ثم
والتحريف من الناسخ **قوله** هو المصدر المعلوم هكذا وقعت العبارة

فيما ارى

فيما اراه والصحيح هو المصدر المعلوم او مصدر المعلوم والتحريف
من الناسخ **قوله** فيدركه اي بانه يكسبه بفعل الفعل بالمعنى الذي
قوله انما يستحق ذلك اي الثواب والعقاب واستحقاقهما وصلاحيته
الايجاب والكسب لكونهما سببا لهما **قوله** اي لم يكن علم الله تعالى
فعليا اقول كون علم الله تعالى فعليا انما هو على رأي الفلاسفة
واما على قاعدة المتكلمين فلا دخل في الافعال في علمه تعالى بل هو صفة
واحدة بالذات تختلف من حيث التعلقات وهو اما عين الذات
او صفة زائدة قائمة به تعالى وتفصيل ذلك ان الاشاعرة
استدلوا على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى عالم
في الازل بصدورها عنهم كما رآه المعتزلة فيستحيل انفكاكها
عنهم وانفكاكهم عنها لامتناع خلاف ما علم الله تعالى فكانت
لازمة لهم فلا يكون اختيارية بل اضطرارية كما ذكره المعتزلة
ويلزمون الاشاعرة بهذا ومحصله ما ذكره العلامة الرازي
من ان ما اورده المعتزلة على الاشاعرة في مسألة خلق الافعال
يلزم عليهم ايضا في مسألة العلم فاجاب المعتزلة عنه بان العلم تابع
للمعلوم لا المعلوم تابع للعلم حتى يلزم الاضطرار في الافعال
ورده الاشاعرة بانه كيف يتصور ان يكون علمه تعالى الازلي

تابعا وتساهرا اعماهو متاخر عنه فانه يستلزم الدور ويعنون
به الدور الزماني لا الذاتي فانه لما تقدم العلم الازلي وقع
الاجابات زمانا فلو تاخر عنها ايضا كذلك يلزم تقدم الشي على نفسه
زمانا وهذا هو الدور فاجاب المعتزلة بان هذا توهم فاسد
نشا من اصالة المعلوم بالنسبة الى العلم وتبيان ذلك ان كل واحد من
العلم والمعلوم موازن للاخر وانهما متطابقان والاصل
في هذا التطابق هو المعلوم لا العلم لان العلم حكاية عن المعلوم لا العكس
فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس اليه فكما يقال انما كانت الصورة
هكذا لان الفرس في ذاته هكذا ولا يقال انما كان الفرس في ذاته
كذا لان صورته انما يصور المعبر هكذا فكذلك يصح ان يقال
انما علمت زيدا جبرا لانه انما هو في نفسه جبر لا انه انما هو
في نفسه جبر لانه انما علمت هكذا فالله سبحانه وتعالى انما علمهم
في الازل كذا لانهم يكونون فيما لا يزال كذلك لا ان الامر
بالعكس حتى يتم كلام الاشاعرة في النقض على المعتزلة قال
قيل فلا يكون في علم الله مغلوبا مع انه قد تقرر انه كذلك
اقول نعم هذا كذلك على راي الفلاسفة واما المتكلمون
فكانهم على ذلك والمنازعة انما وقعت بين فرقتي المتكلمين
اعني المعتزلة

اعني المعتزلة والاشاعرة قال شارح التجريد في الجواب عن هذا السؤال
الناشئ بالمعنى الذي ذكرنا في علوم التصديقية التي لا بد لها من
يطابقه فالاصالة في المطابقة فيها بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما
بينها وبين الواقع الذي هو معلوم بها والعلم الفعلي انما يكون بتصور
اقول وفيه نظر والمحقق في شرح التجريد اشار الى الملخص ما ذكر
بقوله وهو ان العلم تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق فلا
الدور واقول الحاصل ان شان العبد انه فيما لا يزال فعل الفعل
الطاعة والمعصية في كل منهما قدرته وارادته واختياره
فحينئذ مع انه تعالى علمه في الازل كذلك حتى انه لو كان شان العبد عكس
ذلك لكان شان علم الباري تعالى ايضا عكس علمه تعالى يوجب الاستحقاق
من حيث ان يلزم في الصورتين الجاء العبد واضطراره حتى يلزم
فيهما تخصيص المضطر اما بالثواب او العقاب مع ان في صورة الاضطرار
ينبغي الاستحقاق **قوله** مؤثر في المعلوم سيجي له وان كان
كذلك فلا يمكن تخلف الطاعة ولا المعصية بل لا بد ان تحقق
احد الامرين اما الايجاد او الكسب فيصير كفعل الجماد او كسبا اضطراريا
لا يصلح سببا للثواب ولا العقاب **قوله** بسبب قدرة العبد او كسبه
اشارة الى ما عليه الاعتزال وما يقولون الاشاعرة **قوله**

انما يتصور كونه سببا بعيدا اي يكون الشيء الاول بعيدا للشيء الثاني
بان يكون الشيء الاول سببا قريبا للسبب الآخر ثم السبب الآخر يصير سببا
قريبا للشيء الثاني وعند هذا يتصور ان الشيء سبب بعيد والشيء عن
السبب الآخر **قوله** وعلى هذا التقدير اي كونه سببا بعيدا استلزم ما **قوله**
واما الكسب الذي اثبت فللفرق اي لا يفيد في دفع الاشكال **قوله**
حركة لا تعش مع حركة المختار لانه يصح ان يكون سببا للثواب
والعقاب بل انما يصح ان يكون سببا للفرق الذي بنى عليه المعتزلة
من حركتي المختار والمرتعش محصل كلام المعترض انه وان تحقق
الفرق بينهما بذلك الا انه لم يصح بعد استحقاق المطيع والعاصي الثواب
والعقاب اذ الالجاء مع الكسب ايضا لازم **قوله** هو التكليف بما ليس متعلقا
لقدرة العبد اي عالم بقدرة العبد كالصعود الى السماء وخلق
السموات والارضين **قوله** وقال هؤلاء للجنة ولا ابالي وهؤلاء
للنار ولا ابالي نعم كذلك الا ان ههنا اشكالا تقدم الاشارة اليه
وحديث اصبع ابن نباته دال على نفي الالجاء والاضطرار لازما
مع بناء البعثة والنبوة والشريعة على ذلك ومبحث القضاء والقدر
وقد نهى عن الغرض فيه رسول الله عم ولا نشتغل الى الاستاد
لهذا الامر اختصر الكلام كما هو مقتضى المقام روي ان اصحاب رسول الله عم

كانوا

كانوا يتذاكرون ذات يوم في هذه المسألة اذ طلع عليهم رسول الله
عم وروي انهم يتذاكرون شيئا فسأل عن شأنهم فقالوا كنا نتحدث
في هذه المسألة فغضب رسول الله حتى احمر وجهه ونهاهم عن الخوض
فيه قال صلى الله عليه وسلم والله ما هلك الامم السابقة الا بالغدر
في هذه المسألة وهو عبارة عن اعمال العقل وايقاع العلوم
ههنا قيل الحكيم راست گفتار درست كردار **قوله** خصوصا الهيئة
والتشريح اي خصوصا علمي الهيئة والتشريح فانه يستفاد منهما
دقائق الصنع في خلق السموات وفي بدن الانسان **قوله**
مشتمل على تفصيل المتشابهات وهما المعطي والمعطى له ينبغي اي يكون
ما ينبغي مع المعطى له ينبغي وغرضه ان هذا التفسير تفصيل وتو
للمتشابهات من غير احتياج اليه اذ يمكن الاختصار **قوله**
لم يكن هذه الافادة اي افادة ما ينبغي وليس من افادة ما لا ينبغي
لم يكن مفيدا على ما ينبغي **قوله** ولا غرض ولا عوض اتفق الحكماء
والاشاعرة على خلو فعله تعالى عن الاغراض والعوض مطلقا
لا عوضا ولا غرضا يحصل الله تعالى ولا عوضا ولا غرضا يصل
الى عباد الله تعالى مع اختلافهم في انه تعالى موجب او قادر فعلى
مذهب الفلاسفة هذا موجب واما على مذهب الاشاعرة فهذا

المتشابهات بيان

صح

حمل تأمل قالت المعتزلة القادر المختار لا يفعل الا لغرض وداع
يسمى حكمة ومصلحة وهذا في المبدأ الأول تع شانه وان لم يجز ان
يكون عائدا اليه لامتناع استكماله بالحكم والمصالح الا انه لا بد منه
وهو راجع الى غيره تع حتى يستكمل الغير وهو العباد به قالوا ولو
لا ذلك يلزم العبث في فعله تع وهو منزه عنه قال الاشاعرة
انما يلزم ذلك ان لو لم يكن فعل القادر المختار مع خلوه عن العلة
الغائية والاغراض الملحوظة مشتملا على حكم ومصالح وفعله تع متضمن
ومشتمل على حكم ومصالح لا تعد ولا تحصى قال الاشاعرة الخلو
عن العلة الغائية ليس نقصا بل النقص هو الفعل بملاحظة العلل الغائية
والاغراض الباعثة وبالجملة الفلاسفة والاشاعرة متفقان
في نفي العلة الغائية على فعله تع ولما كان تع قادرا مختارا يجب ان
يكون فعله متضمنا لمصالح وحكم حتى لا يكون عبثا وان كان
خلوه عنها بالنسبة الى قادر آخر جائز على مذهب اكثر الاشاعرة لان
الترجيح بلا مرجح عندهم جائز واما على مذهب الفلاسفة فهو عندهم
غير واجب في فعله تع والجاده وان كان الامر كذلك على وجوه
لا تعد ولا تحصى والفرق بين العلة الغائية والفائدة
اي الحكمة المترتبة على الفعل ظ مذكور في الكتب **قوله** والبعض

المشاهد جواب سؤال وهو انه لما كان تع وجودا مطلقا والجود
افادة ما ينبغي لمن ينبغي فهذا يقتضي انتفاء البعض في آثاره
مطلقا فاجاب بان البعض والقصور من جهة القابل لا من جهة
الفاعل هذا واقول من راس ان من كلمات الفلاسفة ان
الجود افادة ما ينبغي لا لعوض وقد يوجد افادة ما ينبغي لمن ينبغي
لا لعوض لا لغرض قال الاستاد يس الاكتفاء بالاولى او
اما الاول فلان الاكتفاء لكونه من الامور النسبية انما يكون
بالنسبة الى ما ينبغي له ذلك واما الثاني فلان العوض ليس كله عينا
بل هو شامل له ولغيره من الاعراض حتى من الثناء والمدح والتخلص
من المذمة ورقة القلب قالوا فمن فعل العوض ينال فهو مقصر
لكونه يستحصل بذلك الفعل العوض الذي وجوده اولى من
عدمه فقد احتاج الى العوض في كماله والغني هو الذي لا يحتاج
في ذاته وكماله اي صفاته الحقيقية دون النسب والاضافات
الى غيره فالغني مطلقا اي الغني المطلق هو الذي وجوده من ذاته
على ما قيل بل كان وجوده عين ذاته وكمالاته ليفيض من ذاته
بل الكل عين ذاته وهو نور الانوار الظاهر بذاته المظهر
بذاته للاشياء وكل ما سواه لمعة من نوره او لمعة من لمعة من نوره

وهكذا اولا عرض في صنعه وذاته ذات فياضة للرحمة الى الموجودات
وتوابعها من الكمالات اللائقة بكل المقدور وكل شئ ناقص فمن ذات
المجود والوجود وهو الملك المطلق الذي له ذات كل شئ
وليس في اته لشئ وما ذلك الا انوار الانوار الذي هو الموجود
الحقيقي والموجود التحقيقي الاحدي الذات والصفات بالذات
وان تغايرت بالاعتبار ثم الوجود لا يتصور ان يكون
اتم مما هو عليه ما ذات الحق الحق لا يقتضي الاحسن وترك الممكن
الاشرف لانه يقتضي الى الجهل والعجز والبخل وهو تعالى عالم قادر
جواد منزه عن النقايص كلها وانما يعطي في ذاته الاشرف فالاشرف
ثم قالوا وانتم مما عليه الوجود في تكرير القاعدة المذكورة
وأورد عليه انه لو كان كذلك لما كان بعض الاشخاص ممنوعا
عما هو اشرف ونحن نرى اكثر الخلق ممنوعا عن كمالاتهم
التي حصولها لهم اولى واجاب العلامة في شرح الاشراق
في مطارحات صاحب الاشراق والتلويحات بان ذلك
انما يطرد في الممكنات الثابتة المستمر الوجود بدوام عللها
الثابتة الغير المتأثرة بالحركة الفلكية بخلاف الواقعة
تحتها كالمواليد الثلث وغيرها اذ قد يمنع عليها بالاسباب

الخارجية

الخارجية ما هو ممكن لها بحسب الذات ما هو اشرف واكمل ولهذا
جاز ان يعطي الشئ الواحد مرة شريفا واخرى خسيسا لا
لذاته بل لاستعداده بالاسباب الحوادث واما الامور التي
فوق الحركات من العقول والاجرام الفلكية ولوازم الكليات
الطبيعية فلا مانع لها عن الاشرف والاكمل او في الامور الخارجية
على ما بين ذلك وههنا جواب اخر وهو ان العناية الالهية
متعلقة بتدبير الكل اولا بالذات وتدبير الجزئيات ثانيا وبالعرض
ولا يمكن نظام الكل احسن من الواقع وان امكن الكل في وجود
ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل
وان خفي علينا وجهه والتمثيل في ذلك لحكاية البناء والبناء
وملاحظة صلاح الكل من حيث الكل وان ادى ذلك الى القصور
في بعض الاجزاء من المبرز والمجلس والمخدع بعد حفظ ذلك الى
صلاح الكل واصلحيته بالنسبة الى ساير الوجوه المفروضة مذكورة
في عباراتهم وخلاصة الكلام انه اذا كان نظام الكل من حيث
مجموعه وكل بوجه ما احسن واصلح من ساير الوجوه المفروضة
وكان بذلك انسب بالمبداء الحقيقي الذي هو اشرف الكل وان
فرض انه مع كونه كذلك متضمن لنوع نقص بالنسبة الى خصوصيات

بعض الاجزاء او الافراد فالواقع هو ذلك النظام والا يلزم واحد
من التعارض الثلثة في المبداء وهو المتعال المنزه عن كل نقص
وشين وانه من حيث تلك الوجوه ابعد في المناسبة مع المبداء
ومن حيث ذلك الوجه الاكمل اقرب فلا يصدر الا على
ذلك الوجه لاستحالة غيره مثل من لعل تفاصيل كيفية ذلك
الحسن اي حسن الكل من حيث ذلك واضلاله بعض حال
فرد فرد وتغيير حاله عما هو عليه اي سر القدر الذي استاثره الله تعالى
بعلمه ولم يطلع عليه احد سواه او اطلع عليه احد واحد من الانبياء
والاوصياء والحكماء بغير الواقع محض والمحال لا تدخل تحت قدرة
قادر وليس ذلك نقصان القادر بل في المحال حيث لا يصلح لاستحالته
لتعلق القدرة به وليعلم ان الواقع اما الخير المحض او الخير الذي
غلب خيره على شره وذلك مثل النار المتضمنة لفوائد جمة لا تعد
وعوائد طرة لا تحصى مع انها قد تحرق خطى العجوزة الى غير ذلك
من الامثلة وما تاول الامر ان فيه
مجرد فرض لا يقبله العقل
الصحيح تمت الرسالة
بعون الله تعالى ١٠٦٨